ROBBINS COLLECTION

The Reuel Drinkwater and Saditha
McCullough Robbins Fund
Established by Dr. Lloyd M. Robbins

SCHOOL OF LAW

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
AT BERKELEY

c.c.
9

A106
—

Vattel, E. de.

Very rare
first edition

K
457
V38
A3
1762
Rare

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité du Droit de la Nature de M. le Baron de WOLF.

PAR M. DE VATTEL.

A BERNE,
chez la SOCIETE' TYPOGRAPHIQUE.

MDCCLXII.

AVERTISSEMENT.

CEs Obſervations n'ont d'abord été deſtinées qu'à mon uſage particulier. Avant deſſein de donner un Traité du Droit des Gens, à peu près ſuivant les principes de M. le Baron de WOLF, je commençai par faire une étude approfondie de ſon Droit de la Nature, & quand je rencontrois une propoſition qui m'arrêtoit, je couchois mes remarques ſur le papier. A meſure que j'avançois, & que je les voyois s'étendre ſur des matieres intéreſſantes, je commençai à penſer, qu'il ne ſeroit peut-être pas inutile de les donner au public. Mais j'ai long-tems héſité à ſui-

vre cette idée. Pénétré du rare mérite de M. Wolf, & plein de reconnoiſſance envers lui, pour les lumieres que j'ai reçues de ſa Philoſophie, je craignois de lui faire quelque peine, & je craignois bien plus encore de donner occaſion aux injuſtes ennemis de ce grand-homme, de décrier ſes ouvrages, ſi capables d'éclairer le genre-humain & de donner une nouvelle face à toutes les ſciences, en y portant l'eſprit de juſteſſe & de ſolidité, avec l'uſage des bonnes définitions.

Deux réflexions ont ſurmonté mes ſcrupules: M. le Baron de Wolf eſt animé d'un zele ardent pour la vérité; il approuvera ſans doute les efforts que je ferai de mon côté, pour la développer & pour l'établir. Son ouvrage traite d'une matiere dans laquelle aucune erreur n'eſt indifférente: s'il eſt échappé à un

Au

Auteur d'un ſi grand poids quelque déciſion peu juſte, ſon autorité entraînera plus d'un lecteur dans des erreurs dangereuſes pour la pratique : une petite remarque peut prévenir ce mal. Le Droit de la Nature de M. W. eſt d'un volume qui ne permet pas d'en eſpérer ſi-tôt une nouvelle édition : il ne reſte donc, pour rendre cet ouvrage auſſi utile qu'il peut l'être, que d'offrir aux lecteurs, & ſur-tout aux jeunes gens, une note des propoſitions qu'ils ne doivent pas admettre ſans précautions, & de leur faire connoître l'erreur, par tout où elle peut s'être gliſſée. C'eſt ce que j'oſe entreprendre aujourd'hui, ſans craindre que perſonne ſoit aſſez injuſte pour me taxer de préſomption.

Je connois la grande ſupériorité des talens de M. WOLF, & j'ai aſſez fait voir, dans d'au-

tres ouvrages, que je lui rends toute la juſtice qui lui eſt dûe, & que je le reconnois pour un Maître, dont les écrits m'ont été fort utiles. Mais on peut remarquer, & même redreſſer, les fautes d'un Ecrivain, que l'on ſeroit d'ailleurs très-incapable d'égaler. Il ne faut, pour cela, que de l'attention, avec quelque juſteſſe dans l'eſprit: il faut un vaſte génie, pour donner un ſyſtême entier d'une ſolide philoſophie. Ceci me conduit à ma ſeconde réflexion.

Je me ſuis perſuadé que toutes mes remarques ne ſeroient pas capables de nuire, dans l'eſprit des gens ſenſés, à l'ouvrage que je commente, ni d'affoiblir l'eſtime qui eſt dûe à ſon excellent Auteur. C'eſt bien d'un pareil livre que l'on doit dire : *Ergo ubi plura nitent &c.* Le ſyſtême eſt admirable, les principes généraux

ſont

ſont excellens, la plûpart des conſéquences que l'Auteur en tire, ſont juſtes : s'il lui eſt arrivé de ſe tromper, dans quelques cas particuliers ; ſi, dans ce fil immenſe de propoſitions, il s'eſt gliſſé quelques paralogiſmes ; celui qui prendroit occaſion de ces inadvertences, de mépriſer l'ouvrage entier, montreroit plus d'humeur & d'injuſtice, que d'amour pour la vérité.

Au reſte, ſi j'oſe bien penſer que M. W. a pû tomber dans l'erreur, je ſuis très éloigné de me flatter que j'en ſois toujours exempt. Il ſemble d'abord que le Droit de la Nature eſt une ſcience, dans laquelle il ſeroit aiſé de ne jamais quitter le ſentier de la vérité : mais les matieres y ſont ſouvent ſi compliquées, & les nuances, qui diſtinguent les objets, ſi délicates, qu'il eſt facile de s'y méprendre. Ce malheur

QUES

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL;
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité du Droit de la Nature de M. le Baron de WOLF.

PREMIERE PARTIE.

LE Droit Naturel eſt une ſcience très intéreſſante pour tout homme raiſonnable; l'étude en eſt agréable, & elle ne paſſe point la portée du plus grand nombre des lecteurs. On peut donc ſe flatter que des Queſtions choiſies Introduction.

de cette ſcience, diſcutées avec netteté & préciſion, ſeront favorablement reçues dans un ſiecle où l'eſprit Philoſophique fait tant de progrès.

Peut-être ces Queſtions traitées à part, ſans rapport direct à aucun Ouvrage, auroient-elles eû plus d'agrément pour bien des gens; mais on a cru pouvoir faire quelque léger ſacrifice à une plus grande utilité. Le Traité du Droit de la Nature de M. le Baron de WOLF nous offre de toutes parts des Définitions lumineuſes, & des Principes également ſurs & féconds. C'eſt la vraie ſource où l'on doit puiſer deſormais de juſtes idées ſur les Loix Naturelles: il mérite d'être lû & étudié par tous ceux qui cherchent les ſolides connoiſſances. Voilà ce qui m'a déterminé à ne point ſupprimer, dans la forme de mes réflexions, leur rélation avec cet excellent ouvrage: je veux eſſayer de rendre la lecture du Traité de M. Wolf plus utile, par de courtes Obſervations ſur les articles qui m'ont paru ſujets à quelques difficultés, ou dans leſquels j'ai cru découvrir de l'erreur. Quand la matiere ſe trouve intéreſſante, je

la

la discute soigneusement, bien qu'en peu de mots; j'établis les fondemens de mon opinion, lorsqu'elle s'éloigne de celle de l'Auteur, & je tâche de mettre mon lecteur en état de choisir avec connoissance de cause.

Je me suis proposé encore une autre fin, non moins utile aux jeunes gens qui se destinent aux sciences, c'est de les accoutumer à une bonne dialectique; de leur présenter, s'il m'est possible, des exemples d'un raisonnement net, précis & lumineux. Si j'y ai reussi, & si ces jeunes gens veulent se former, par ces exemples, dans l'art de saisir l'état d'une Question, d'en démêler les vrais principes, de faire de ces principes une juste application, & d'en suivre avec sagacité les véritables conséquences; je me flatte que par cela seul je leur aurai été très utile, & je me féliciterai d'un si heureux succès.

Pour donner dès l'entrée un échantillon de cette dialectique exacte & pour en montrer l'usage, je débute par une observation, qui tombe sur la maniere de démontrer de M. WOLF.

Sur l'obligation d'acquerir la félicité.

Jur. Nat. Part. I. §. 280. L'Auteur dit, que *l'homme eſt obligé de travailler à acquerir la félicité & à éviter l'infélicité*; & il le prouve en diſant que l'homme eſt obligé de cultiver la vertu, qui le rend heureux, où de laquelle la félicité eſt inſéparable, & de fuir le vice, qui le rend néceſſairement malheureux. Cette maniere de démontrer ne me paroit pas dans la bonne méthode; car en général, il ne s'enſuit point de ce que je ſuis obligé à une choſe, que je le ſois à une ſeconde, qui eſt l'effet, même néceſſaire de la prémiere. Il ſe pourroit que je n'eûſſe point du tout en vuë cette ſéconde, en travaillant pour la prémiere; & alors elle n'entreroit pour rien dans le motif qui doit me faire agir, & par conſéquent elle ne ſeroit point l'objet de mon obligation. La démonſtration de l'Auteur prouve fort bien, que la félicité eſt une ſuite naturelle & néceſſaire de l'accompliſſement de nos obligations; mais non qu'elle en ſoit l'objet. En un mot, c'eſt, à mon avis, renverſer les idées que de dire, que nous ſommes obligés à la fin, parceque nous le ſom-

ſommes aux moyens. J'aimerois bien mieux commencer par établir que nous ſommes obligés à la fin, & en conclurre que nous le ſommes aux moyens.

Il eſt donc plus naturel & plus ſolide, de prendre le ſoin de notre félicité pour l'objet de notre prémiere & plus générale obligation; puiſque l'amour de nous-mêmes étant notre prémier mobile, & l'obligation n'étant autre choſe que *la connexion du motif avec l'action*; l'obligation de travailler à notre bonheur eſt la prémiere, la plus générale, & même le fondement de toutes les autres. Voyez mon *Eſſai ſur le Fondement du Droit Naturel & ſur le premier principe de l'Obligation* (*a*). De cette prémiere obligation, on déduiroit celle de travailler à notre perfection, ſeul moyen d'obtenir la félicité; celle d'acquerir & de pratiquer la vertu, ſans laquelle il n'y a point de perfection &c. Dans la note ſur le §. 287. l'Auteur, pour ſe tirer d'une objection, dit, que l'on n'eſt point obligé directement à ſe

(*a*) Dans le Loiſir Philoſophique.

procurer la félicité, mais qu'elle naît de la perfection, à la recherche de laquelle on eſt obligé : ce qui contredit la Propoſition 280. dans laquelle il n'eſt point dit que l'obligation de rechercher la félicité ne ſoit qu'indirecte. Il s'agit dans ce §. 287. des plaiſirs paſſagers & innocens, que l'Auteur dit être *permis* ; c'eſt-à-dire, ſuivant lui, que l'on peut également les goûter, ou s'en abſtenir, comme on le trouve à propos. Par exemple, de deux mets également convenables à la ſanté, toutes choſes d'ailleurs égales, on peut choiſir le plus agréable au goût, ou le moins agréable, ſans être lié dans ce choix par aucune obligation. Sur quoi M. W. ſe fait lui-même cette objection : ſi l'homme eſt obligé de rechercher la félicité, il doit ſe procurer un plaiſir innocent, quoique paſſager, parce que ce plaiſir contribue quelque choſe à ſa félicité, la félicité n'étant autre choſe qu'un état dans lequel on éprouve, ſans mêlange, des ſentimens agréables. A quoi il répond, que l'obligation de rechercher la félicité ne vient point de ce que le plaiſir qui

la

la produit eſt innocent, mais de ce qu'elle eſt une ſuite de la perfection, que nous ſommes obligés d'acquerir. Suivant lui, dans cette note, la félicité eſt donc l'effet, ou le fruit de l'accompliſſement de notre obligation, & non pas ſon objet direct.

N'eſt-il pas beaucoup plus net & plus ſolide de dire, que la vraie félicité eſt le grand but auquel nous tendons, que la perfection eſt la vraie & unique ſource de cette félicité, & la vertu, le ſeul moyen d'acquerir la perfection ? Dans ce ſyſtême, les plaiſirs innocens & paſſagers, que l'on peut également ſe donner, ou ſe refuſer, ſeront ceux dans leſquels nous n'appercevrons aucune rélation avec notre perfection, ſource de notre vraie félicité, qui ne nous paroîtront ni favorables, ni contraires à cette grande fin. Car bien que, ſuivant une ſaine Philoſophie, tout ſoit lié dans la nature, & que par conſéquent, aucune action, ſoit par elle-même, ſoit par ſes ſuites, ne ſoit indifférente à notre perfection & à notre bonheur; lorſqu'il nous eſt impoſſible d'appercevoir les rapports & la

liaison d'une action avec ces deux choses, cette même action ne peut être l'objet d'aucune obligation pour nous. Si elle n'est pas indifférente en elle-même, elle l'est par rapport à notre devoir, lequel ne peut tomber sur les choses qui nous sont nécessairement inconnuës. Ainsi, de deux mets également salubres, je puis choisir le plus agréable au goût, si je ne vois aucun inconvénient à me permettre ce plaisir, ou le moins agréable, si je ne veux pas céder à mon goût. Mais si j'ai quelque bonne & solide raison de préférer l'un à l'autre, le choix n'en est plus indifférent. Si vous me dites, qu'un plaisir innocent ne laissant pas, quoique passager, de contribuer quelque chose à ma félicité, je dois me le procurer; je répons, que de cela seul que je veux m'en priver sans nécessité, il paroit assez que ce plaisir est de petite conséquence pour mon bonheur, & que je lui préfére la satisfaction d'exercer mon empire sur mes sens & sur mes goûts. En toute occasion, où je ne puis appercevoir aucune influence sur ma perfection, ni par conséquent sur ma

vraie

vraie félicité, je fais ce qu'il me plait; & par cela même, je me donne un plaisir.

§. 349. *Homo obligatur ad corpus suum conservandum.*

Obligation de conserver son corps, & sa vie.

M. W. donne ici deux démonstrations de cette vérité, que l'homme est obligé de conserver son propre corps: 1°. Il a établi ailleurs cet excellent principe, que l'homme doit déterminer ses actions libres, par les mêmes fins qui déterminent les actions naturelles, c'est-à-dire ces actions qui s'operent dans notre corps par un effet de son méchanisme, sans que notre volonté y ait part; or, dit-il ici, les actions naturelles du corps dépendantes de la faculté vitale, tendent à sa conservation; donc nos actions libres doivent y tendre aussi, & elles ne peuvent légitimement aller à sa destruction. 2°. Il déduit la même conséquence, de l'obligation où nous sommes de diriger nos actions à notre plus grande perfection, en faisant voir que les actions qui tendent à la

conſervation du corps, tendent par cela même à ſa perfection.

Cette double démonſtration ne paroîtra pas ſuffiſante à bien des gens, & elle demeure ſujette à des difficultés. On dira qu'elle ne peut conſerver toute ſa force que dans le cas où le corps eſt ſain, & où toutes ſes actions naturelles tendent à ſa conſervation & à ſa perfection; que ſi le corps eſt ruïné par une maladie incurable, ou par la vieilleſſe, il ſemble que, dès ce moment, les actions naturelles tendent peu-à-peu à ſa deſtruction; ce qui détruit, au moins pour le cas, la preuve de l'Auteur.

Et quant à l'obligation de travailler à ſa propre perfection; lorſque le corps accable l'ame de maux & de langueurs, lorſqu'il la trouble dans ſes fonctions, au point de lui ôter preſque la faculté de penſer, certains eſprits oppoſeront à M. W. que l'homme ſembleroit plûtôt travailler à la perfection de ſon être, s'il délivroit ſon ame de ces organes détraqués, qui lui ſont deſormais à charge.

La preuve auroit, ce me ſemble, plus

plus de force, en disant simplement, que les vues de la Nature ou de son Auteur, sont de faire vivre notre corps pendant un certain espace de temps, dont le terme nous est inconnu, & que l'homme étant obligé de se conformer à ces vues, il doit y concourrir par ses actions libres, & ne point entreprendre de les rompre en détruisant prématurément un corps, que la nature seule amenera a son terme.

Mais j'aime mieux encore m'en tenir à la preuve que CICERON donne d'après PYTHAGORE: Elle revient dans le fonds à ce que je viens de dire; mais le tour la rend plus persuasive, & plus sure dans tous les cas :

Vetat Pythagoras injussu imperatoris, id est, Dei, de præsidio & statione vita decedere (*b*). Nous devons laisser faire la Providence & ne point quitter la vie sans l'ordre de celui qui nous y a placés. On dira, peut-être, qu'il est des cas où la Providence elle-même semble nous apeller à quitter la vie. Il en

(*b*) Cato Major de senect. c. 20.

eſt ſans-doute, où elle nous apelle à l'expoſer ; & ce ſont ces occaſions dans leſquelles nous ne pouvons remplir nos devoirs ſans mettre notre vie en péril ; mais il n'en eſt point où nous puiſſions nous aſſûrer, par des raiſons qui ne regardent que nous-mêmes, que la Providence nous apelle préciſément à perdre la vie, & ſur-tout à la perdre par nos propres mains. Nous verrons, en parlant de la ſocieté Civile, s'il eſt des conjonctures dans leſquelles nous puiſſions croire, que nous agiſſons conformément aux vuës de la Providence, en ſacrifiant notre vie pour une fin grande & loüable.

§. 351. *Homini non competit dominium in vitam ſuam.* & §. 374. *Nemini hominum competit dominium in corpus ſuum vel ullum ejus organon ſeu membrum.*

Si l'homme eſt le maître de ſa vie & de ſes membres.

L'Auteur établit ces deux propoſitions ſur ce que l'homme étant obligé à conſerver ſa vie & ſes membres, il ne peut en diſpoſer à ſa fantaiſie ; d'où M. W. conclut qu'il n'en

n'en eſt pas le maître. Cette démonſtration peut s'appliquer également au patrimoine d'un homme & à tout ce qu'il poſſéde. Il n'y a qu'à mettre le mot de patrimoine au lieu de la vie, ou du corps & de ſes membres. Car l'homme eſt obligé à conſerver ſon patrimoine, & la Loi Naturelle lui impoſe la néceſſité de n'en faire qu'un uſage convenable à ſes devoirs. Donc il ne peut pas en diſpoſer à ſa fantaiſie : d'où il ſuit qu'il n'en eſt pas le maître, ou le Seigneur. Il faudra conclure de-là, que l'homme n'eſt véritablement maître de rien. Il ne pourra être cenſé maître de ſon patrimoine que par une ſorte de fiction, rélativement aux autres hommes, qui n'ont pas le droit d'empêcher qu'il n'en faſſe l'uſage qu'il trouve à propos. Certainement il paroit par la démonſtration même du §. 374. que l'homme a ſur ſes membres, le même droit qu'il peut avoir ſur ſon patrimoine. Pourquoi donc, dans le Droit Naturel, diſtinguer ſi fort ces deux choſes ? D'ailleurs, c'eſt s'expoſer à de grandes difficultés que d'oter abſolument à l'homme le *do-*

maine

maine de ſes membres. L'Auteur établit dans la ſuite, que celui qui n'eſt pas maitre d'une choſe (*non dominus*), ne peut point en diſpoſer : d'où il ſuivra que l'homme ne peut diſpoſer d'aucun de ſes membres, au moins quant à la ſubſtance ; par exemple, qu'ayant un bras dangereuſement bleſſé, il ne lui eſt pas permis de le faire couper ; qu'il ne lui eſt pas permis, non plus, de ſe gâter la vuë en liſant beaucoup, quoique ſon but ſoit de perfectionner ſon ame & d'acquerir d'utiles connoiſſances. J'ai l'uſage d'une maiſon, dans laquelle ſe trouve une vieille tour, dont la chûte, que je ſuppoſe encore incertaine, pourroit endommager tout l'édifice : je n'ai aſſûrément pas le droit d'abattre cette tour, ſans le conſentement du maitre de la maiſon. De même, je ne puis, ſans le même conſentement, faire de cette maiſon quelque uſage extraordinaire, capable de la détériorer. Il ſeroit inutile de dire, par raport à nos organes, que la Loi Naturelle nous donne droit aux choſes ſans leſquelles nous ne pouvons ſatisfaire à nos devoirs. Car ſi je ne puis

puis, ſans diſpoſer de ce qui n'eſt pas à moi, faire une choſe à laquelle, conſidérée en général & en elle-même, je ſerois obligé, l'obligation ceſſe, dans ce cas particulier; parce que la choſe n'eſt pas en mon pouvoir.

§. 376. *Homini competit jus utendi organis ſuis, quoties eorum uſum exigit obligatio quædam naturalis.*

Par une ſuite de ce que je viens de dire, l'Auteur ne prouve pas ſolidement, dans ſes principes, que l'homme ait droit de ſe ſervir de ſes organes, pour ſatisfaire à ſes obligations, s'il n'eſt pas le maitre de ſes organes. Il s'enſuivra plûtôt, qu'il n'eſt obligé à rien de ce qui exige l'uſage de ſes organes. Je ſuis obligé, par exemple, à aſſiſter un miſérable, mais ſi je n'ai rien à moi, ſi je ne puis l'aſſiſter que du bien d'autrui, je ne dois pas le faire. Prouverai-je que j'ai droit à l'uſage de ce qui n'eſt pas à moi, en diſant que ſans cet uſage, je ne puis ſatisfaire à l'obligation d'aſſiſter celui qui en a beſoin? Ne ſeroit-il pas mieux de

Suite de la même matiere.

de procéder autrement, dans cette matiere, & de dire : que l'homme doit uſer de ſa vie, de ſon corps, de ſes facultés, de ſes organes, & en général de tous ſes biens, d'une maniere conforme à ſes obligations ; qu'il n'a pas droit d'en faire un uſage contraire ; qu'il eſt obligé à les conſerver autant que ſes devoirs le lui permettent & qu'il eſt en ſon pouvoir : que la vie, en particulier, étant le fondement, la baſe de tout le reſte, toutes ſes rélations, tous ſes devoirs ſur la terre finiſſant avec elle, il ne lui eſt pas permis de la quitter de lui-même, & qu'il doit attendre que le Créateur, ſon ſouverain Maître, la lui redemande & l'apelle ailleurs ?

§. 384. *Carnibus animalium veſci licitum eſt.*

S'il eſt permis de manger les bêtes.

Il manque quelque choſe à la démonſtration, pour prouver qu'il eſt permis à l'homme de ſe nourrir de la chair des bêtes. Car on pourroit objecter à l'Auteur, qu'il faut s'en abſtenir par la même raiſon qu'il emploie §. 388. pour faire voir, qu'à

qu'à moins d'une extrême néceſſité, on ne doit pas ſe nourrir de chair humaine, même dans les cas où quelque accident offriroit à cet uſage le corps d'un homme que l'on n'auroit point tué pour le manger. Cette raiſon eſt, qu'en ſe nourriſſant de chair humaine, on pourroit ſe familiariſer avec le meurtre; & la raiſon eſt fort bonne. Mais l'expérience prouve qu'en égorgeant les bêtes, on s'accoutume inſenſiblement à verſer même le ſang humain avec moins d'horreur: & c'eſt peut-être pour affoiblir ce mauvais effet, que la Loi de Moiſe défend de manger le ſang. De plus on pourroit dire, que ne connoiſſant pas avec aſſez de certitude ce principe qui anime les bêtes, & n'étant pas aſſûrés qu'elles n'ont point une ame penſante, capable de bonheur & de malheur, il ne nous eſt pas permis de les tuer pour nous nourrir de leur chair. Il faut donc, pour lever ces doutes, faire voir que l'homme ſe trouve dans la néceſſité de manger les bêtes: que les plantes, & le lait des animaux ne ſuffiroient pas pour nourrir les hommes,

& que d'ailleurs, les bêtes se multipliant à l'excès, si on n'en tuoit point, elles diminueroient infiniment les alimens que l'homme tire des plantes, & rendroient bientôt la terre inhabitable pour lui: d'où il suivra que le Créateur les a manifestement destinées à servir de nourriture à l'homme, tout comme nous voyons que certaines especes de bêtes sont destinées à la pâture d'autres especes. Il se fait ainsi, comme M. *Wolf* l'observe fort bien, dans la note sur ce paragraphe, une circulation & une préparation de matiere, qui la rend enfin propre à nourrir le corps de l'homme. Cette façon de lui préparer des alimens, contribuë à relever l'idée que nous avons de la beauté de l'univers & de la sagesse infinie du Créateur.

§. 407. *Temperans non appetit cibum ac potum nisi sanitatis conservandæ gratia.*

Sur la temperance.

Cette proposition n'est pas bien d'accord avec la 411. dans laquelle l'Auteur enseigne, *que de deux alimens, ou de deux boissons salubres, on*

on peut en préférer une à cauſe de ſon goût agréable, lorſque l'on eſt tempérant ; & il eſt beſoin d'explications, pour ſauver la contradiction. Ne vaudroit-il donc pas mieux, au lieu de toutes ces façons de parler, dire ſimplement: que notre fin principale dans le boire & le manger, doit être la conſervation de notre ſanté ; mais que les plaiſirs innocens étant permis, nous pouvons auſſi avoir égard au goût & à l'agrément, autant que cela ſe peut ſans manquer à aucun de nos devoirs, & particulierement ſans nuire en aucune façon à cette fin principale? Ainſi il nous eſt permis de profiter, ſuivant notre état, des alimens les plus agréables, pourvû que nous ne péchions point contre notre ſanté, ni dans la qualité ni dans la quantité de ces alimens, & pourvû encore que nous ne nous expoſions point à contracter l'habitude de faire plus d'attention, dans notre nourriture, à l'agrément, qu'à la ſalubrité ; habitude que l'on apelle *intempérance.*

§. 482.

§. 482. *Homo obligatur ad pulchritudinem naturalem conservandam.*

Obligation de conserver sa beauté naturelle.

C'est ce que l'Auteur prouve en disant, que la nature, en nous donnant la beauté, se propose de faire que nous plaisions aux autres, & qu'ainsi en conservant notre beauté, nous déterminons nos actions libres par les mêmes raisons finales qui déterminent les actions naturelles; c'est-à-dire que nous nous conformons aux vuës de la nature; ce que nous sommes obligés de faire. Donc &c. Cette démonstration ne me satisfait pas; parce qu'elle ne peut conduire à faire voir que tous les hommes généralement doivent avoir soin, autant que cela se peut, de rendre leur personne agréable aux yeux des autres, & en particulier, qu'un homme en qui il se rencontre quelque difformité naturelle, doit la corriger, s'il peut le faire sans inconvénient. Il semble même qu'on pourroit réduire la démonstration à l'absurde, en l'appliquant à la laideur, de cette maniere: si la nature, en faisant un homme

me beau, s'eſt propoſée de le rendre propre à plaire; en vous faiſant laid, elle a voulu que vous fuſſiez deſtiné à déplaire par votre figure. Lors donc que vous travaillerez à conſerver votre laideur, toutes les actions que vous ferez dans ce but ſeront déterminées par la même raiſon finale, qui détermine les actions naturelles. Et puis que l'homme eſt obligé à déterminer ſes actions libres par les mêmes raiſons finales qui déterminent les actions naturelles, c'eſt-à-dire, à ſe conformer aux vuës de la nature, vous êtes obligé de travailler à conſerver votre laideur naturelle. J'aimerois donc mieux prouver la propoſition préſente par ce raiſonnement: la beauté naturelle nous rend agréables aux yeux des autres & capables de leur plaire; ce qui eſt un avantage réel, qui rend notre état meilleur. Or l'homme eſt obligé à conſerver les avantages de ſon état & à les augmenter même, autant qu'il le peut. Donc il eſt obligé à conſerver, autant qu'il le peut, ſa beauté naturelle.

Au reſte je ne prétens point ici ni ailleurs, comme je l'ai déja fait con-

connoître dans mes remarques sur le §. 349. rejetter ce principe, que l'homme doit diriger ses actions libres sur les mêmes fins qui déterminent les actions naturelles. Le principe est solide, lumineux & fécond : mais je n'en trouve pas l'application juste dans ce paragraphe ; & elle ne me paroit pas sans difficulté, ni assez évidente dans le 349e.

§. 549. *Imprimis de perfectione animæ acquisita.*

Fondement de l'estime.

Je ne sçai pourquoi M. W. prend ici, sans preuve, que l'estime porte principalement sur la perfection *acquise* de l'ame. On estime les grands talens, la fermeté & la grandeur du courage, l'élévation des sentimens, la bonté naturelle du cœur : tout cela ne s'acquiert pas ; il se perfectionne seulement par l'exercice. Je sçai que l'on dit vulgairement, qu'on ne louë pas un homme des dons qu'il a reçus de la nature, mais de ce qu'il a acquis. Mais cela signifie seulement qu'on ne lui attribuë pas le mérite de l'acquisition, qu'on ne le regarde pas comme l'auteur de

ce qu'il tient de la nature. On l'eſtime comme poſſeſſeur de ces dons, qui font de lui un homme recommandable; mais on ne le loüe pas comme auteur & artiſan de ces mêmes dons: on l'eſtime auſſi comme poſſeſſeur des vertus qu'il a acquiſes, & on l'eſtime & le louë, de plus, de les avoir acquiſes par ſes ſoins & ſon travail. Puiſque l'eſtime eſt, ſelon M. W., le jugement que l'on porte de notre perfection; les qualités naturelles ne contribuant pas moins à notre perfection que les qualités acquiſes, elles ſont également l'objet ou le fondement de l'eſtime. L'eſtime ne ſuit pas toujours les mêmes regles que l'imputation. On n'impute à l'homme que ce dont il eſt véritablement l'auteur: on l'eſtime pour ce qu'il poſſede d'eſtimable. S'il joint à ſes belles qualités le mérite de ſe les être acquiſes, l'eſtime en eſt augmentée.

M. W. ſe fonde ſans-doute ſur ce qu'il a enſeigné ailleurs, que les vertus, tant intellectuelles que morales, ſont des habitudes, & que les habitudes s'acquiérent par l'uſage. Mais le fonds même des vertus vient

vient de la nature & ne s'acquiert point ; il consiste dans les dispositions naturelles, lesquelles dispositions se dévelopent, se fortifient & passent en habitude par l'usage & l'exercice. L'expérience prouve que la nature en fait la plus grande partie des fraix, puisque l'on trouve de ces vertus chez les hommes les moins cultivés, & qu'elles manquent quelquefois totalement en ceux dont l'éducation a été la plus soignée.

J'aimerois mieux prouver cette proposition 549. en disant tout simplement, que les vertus intellectuelles & morales, sont, le principal fondement de l'estime, parce qu'elles sont ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme.

§. 562. *Homo existimationem & honorem ac laudem non debet intendere tanquam finem.*

Si l'on doit se proposer l'estime comme une fin de ses actions.

L'Auteur prouve cette proposition en disant, que les hommes sont libres dans leurs jugemens & par conséquent dans leur estime, que nous n'avons nul droit d'exiger qu'ils se conforment à cet égard à notre volonté

lonté; & qu'ainſi, puiſque l'agent agit pour la fin qu'il ſe propoſe, nous ne devons pas nous propoſer l'eſtime pour fin de nos actions. A quoi il ajoute, dans la note, que vouloir qu'un autre faſſe ce que nous deſirons être fait, & ſe plaindre s'il ne le fait pas, c'eſt ſuppoſer tacitement qu'il eſt obligé de ſe conformer à notre volonté; ce qui bleſſe ſon droit de liberté naturelle. La démonſtration ne me paroit nullement concluante. Je puis me propoſer dans quelque démarche, d'acquerir de l'eſtime, de l'honneur & de la loüange, ſans pour cela me croire en droit de les exiger, beaucoup moins de contraindre perſonne à me les accorder. Si on me les refuſe, il pourra m'arriver de me plaindre que l'on ne m'attribuë pas ce que je crois me convenir; à moins que je ne ſois aſſez ſage pour me défier de mon propre jugement, ou aſſez prudent pour me taire: mais je ne ferai procès à perſonne, & je laiſſerai un chacun jouïr à cet égard de ſa liberté naturelle. Montrons par un exemple, que la démonſtration eſt nulle. Je fréquente un Fa-

vori, pour obtenir sa recommandation auprès du Prince. Il est le maître de me l'accorder ; & s'il me la refuse, je ne puis dire qu'il me fait injure : s'ensuit-il de-là que je n'ai pas dû me proposer pour but de mes assiduïtés, d'obtenir sa recommandation ? Voici un autre exemple, parfaitement applicable à la démonstration. L'aumone est duë à un pauvre qui en est digne, tout comme l'estime & la loüange à celui qui les mérite. Mais l'aumone n'est duë que par une suite de nos devoirs, & en vertu du droit interne ; parce qu'il est libre à un chacun de faire de son bien l'usage qu'il trouve à propos, & que c'est à lui de juger s'il est dans le cas de faire l'aumone, ou de ne la pas faire ; ensorte que le pauvre n'a aucun droit de l'exiger de nous, mais il doit se remettre à notre volonté de ce qu'il nous plaira de faire. Conclûra-t-on de ces principes, que le pauvre, en nous exposant ses besoins, ne doit pas se proposer pour fin d'obtenir l'aumône ? Quant à la proposition en elle-même, je ne la crois vraie qu'en y ajoutant le mot de principale (*pre-*

ci-

cipium, vel *primarium*). Car nous devons nous proposer pour fin principale de remplir notre devoir : mais ne nous est-il pas permis de nous proposer l'estime des autres comme une fin subordonnée & sécondaire? Je dis plus ; puisque l'estime des hommes rend sans contredit notre état meilleur, & que nous sommes obligés à perfectionner notre état ; ne sommes nous pas dans l'obligation de rechercher l'estime des autres par des voies honnêtes, & par conséquent de nous la proposer pour une des fins de nos actions ? Ce n'est que dans ce sens que la proposition présente peut s'accorder avec la 569. dans laquelle l'Auteur enseigne qu'il n'est pas permis de négliger le soin de sa renommée.

§. 564. *Magnanimitas dici suevit virtus moderandi appetitum circa honores magnos.*

Définition de la magnanimité.

Cette définition de la *magnanimité* me paroit également éloignée de l'analogie & de l'usage. On apelle communément *magnanimité*, cette élévation de sentimens & de cou-

rage, qui porte un homme au grand, qui, dans les occaſions, le met au deſſus des paſſions qui dominent les ames moins élevées. La définition de M. W. eſt trop particuliere, & ne comprend qu'une eſpèce, au lieu de définir le genre. Un homme qui, par le ſentiment de ſon devoir, refuſe une grande dignité, eſt ſans doute magnanime : *Ceſar* l'étoit auſſi, lorſqu'il pardonnoit de ſi bonne grace & qu'il accordoit même ſa faveur à des ennemis vaincus, qui avoient tout mis en uſage pour le perdre. Sa grande ame s'élevoit au deſſus de tout deſir de vengeance, & au deſſus de toute crainte des maux que ſes priſonniers relâchés pouvoient encore lui faire. En un mot, il ſemble que l'on apelle ſimplement juſte, honnête, modeſte &c. celui qui réſiſte à quelque tentation médiocre & groſſiere ; & magnanime, celui qui ſçait réſiſter noblement & ſans efforts aux tentations grandes & délicates.

§. 576.

§. 576. *Ex perfectione propria agnoscimus, quod obligationi naturali satisfecerimus & quantum eidem satisfecerimus; ex imperfectione autem propria, quantum eidem nondum satisfecerimus.*

Il me semble que pour connoitre jusqu'à quel point nous avons satisfait à notre obligation naturelle, il faut joindre à la connoissance de notre perfection, ou imperfection, l'art de discerner & de bien connoitre ce qui est en notre pouvoir; puisque nous ne sommes obligés à acquérir la perfection, que précisément autant que nous le pouvons.

Usage de la connoissance de notre propre perfection, ou imperfection.

§. 615. *Unicuilibet homini constans & perpetua esse debet voluntas perfectionem ac felicitatem hominis alterius cujuscunque promovendi.*

La démonstration prouve seulement que chaque homme doit avoir une volonté constante & perpétuelle d'avancer la perfection & le bonheur de tous les hommes, autant qu'il sera en son pouvoir & qu'il

De quelle volonté l'homme doit être mû envers les autres.

avec l'appétit raisonnable, ou la volonté, & que celle-ci doit préférer, dans le cas de collision, notre propre bien à celui des autres ; il faut bien que l'amour, qui réside dans l'appétit sensitif, soit plus fort envers nous-mêmes, qu'envers les autres, pour être à l'unisson avec la volonté : autrement il la troubleroit dans l'exercice du devoir, bien loin de la seconder. Aussi voyons-nous que la nature y a pourvû. Toutes les subtilités des Docteurs ne l'emporteront jamais sur un sentiment si naturel, si fort & si intime. Bornons-nous donc à faire voir aux hommes, qu'ils doivent regler ce sentiment par la raison.

§. 632. *Unusquisque hominum etiam inimicum quemvis diligere & amare debet tanquam se ipsum, nequaquam vero odisse.*

De l'Amour des ennemis.

Voici la preuve qu'en donne l'Auteur : votre ennemi ne satisfait point à son obligation naturelle, lorsqu'il vous hait. Mais si un autre ne satisfait pas à son obligation, il ne vous est pas permis pour cela de man-

manquer auſſi à la votre. Donc &c. Cette démonſtration ne me paroît pas ſuffiſante : elle prouve ſeulement qu'il ne s'enſuit pas de ce qu'un homme péche en nous haïſſant, que nous ſoyons autoriſés à le haïr réciproquement. Auſſi n'eſt-ce point là-deſſus que l'on ſe fondera pour juſtifier la haine que l'on porte à un ennemi. On dira, que l'obligation générale d'aimer les autres hommes, eſt fondée ſur des raiſons priſes du beſoin d'aſſiſtance mutuelle, raiſons qui n'ont plus lieu envers celui qui ſe déclare notre ennemi ; que par conſéquent, il y a exception contre un ennemi actuel, & qu'il ſuffit, pour remplir l'obligation générale, d'être diſpoſé à reprendre pour lui tous les ſentimens qui ſont dûs aux hommes, dès qu'il ſe remettra dans le cas de les mériter ; de ſouhaiter même qu'il ſe remette dans ce cas, en ceſſant de nous haïr, & d'y travailler autant que nous le pouvons ; enfin de nous tenir dans les bornes de la modération, en conſervant les ſentimens de la douceur & de la miſéricorde, ſentimens qui nous portent à rendre

avec l'appétit raisonnable, ou la volonté, & que celle-ci doit préférer, dans le cas de collision, notre propre bien à celui des autres; il faut bien que l'amour, qui réside dans l'appétit sensitif, soit plus fort envers nous-mêmes, qu'envers les autres, pour être à l'unisson avec la volonté: autrement il la troubleroit dans l'exercice du devoir, bien loin de la séconder. Aussi voyons-nous que la nature y a pourvû. Toutes les subtilités des Docteurs ne l'emporteront jamais sur un sentiment si naturel, si fort & si intime. Bornons-nous donc à faire voir aux hommes, qu'ils doivent regler ce sentiment par la raison.

§. 632. *Unusquisque hominum etiam inimicum quemvis diligere & amare debet tanquam se ipsum, nequaquam vero odisse.*

De l'Amour des ennemis.

Voici la preuve qu'en donne l'Auteur: votre ennemi ne satisfait point à son obligation naturelle, lorsqu'il vous hait. Mais si un autre ne satisfait pas à son obligation, il ne vous est pas permis pour cela de man-

manquer auſſi à la votre. Donc &c. Cette démonſtration ne me paroît pas ſuffiſante : elle prouve ſeulement qu'il ne s'enſuit pas de ce qu'un homme péche en nous haïſſant, que nous ſoyons autoriſés à le haïr réciproquement. Auſſi n'eſt-ce point là-deſſus que l'on ſe fondera pour juſtifier la haine que l'on porte à un ennemi. On dira, que l'obligation générale d'aimer les autres hommes, eſt fondée ſur des raiſons priſes du beſoin d'aſſiſtance mutuelle, raiſons qui n'ont plus lieu envers celui qui ſe déclare notre ennemi ; que par conſéquent, il y a exception contre un ennemi actuel, & qu'il ſuffit, pour remplir l'obligation générale, d'être diſpoſé à reprendre pour lui tous les ſentimens qui ſont dûs aux hommes, dès qu'il ſe remettra dans le cas de les mériter ; de ſouhaiter même qu'il ſe remette dans ce cas, en ceſſant de nous haïr, & d'y travailler autant que nous le pouvons ; enfin de nous tenir dans les bornes de la modération, en conſervant les ſentimens de la douceur & de la miſéricorde, ſentimens qui nous portent à rendre

les offices de l'humanité, même à nos ennemis, lorſque par ces offices nous ne leur donnons pas les moyens de nous nuire : on prétendra que c'eſt là tout ce que peut contenir de réel le précepte de l'amour des ennemis, ſur-tout en Droit Naturel, & qu'on ne peut l'étendre juſqu'à nous preſcrire un amour actuel pour celui qui cherche à nous perdre. Ce ſentiment paroit contraire à la nature, qui nous inſpire de l'averſion même pour les choſes inanimées dont nous recevons quelque mal; & elle nous donne cette impreſſion afin d'animer & de rendre plus fort le ſoin que nous devons prendre de notre conſervation. Ne reſſentir ni haine, ni colere, ni froideur même, contre celui qui veut nous nuire, ſeroit très-bien dans un être auquel la raiſon ſeule donneroit toûjours l'activité néceſſaire, ſans le ſecours des paſſions. C'eſt la prérogative de Dieu. Mais l'homme eſt incapable de ce haut dégré de ſageſſe : ne le dépouillons pas des reſſorts que le Créateur a mis en lui pour ſuppléer à ſa foi-

bleſſe;

bleſſe ; exhortons-le ſeulement à les bien diriger.

Réſumons en peu de mots les vrais principes de la Loi Naturelle ſur cette matiere. Nous nous aimons prémierement nous-mêmes, & nous nous devons, préférablement à tous, le ſoin de notre conſervation & celui d'avancer notre perfection. Mais l'homme ne pouvant ſe ſuffire à ſoi-même, ſe conſerver & ſe perfectionner ſeul & ſans le ſecours de ſes ſemblables, la nature & l'eſſence des hommes les obligent à s'aider réciproquement, & il faut qu'ils y ſoient ſincerement & conſtamment diſpoſés : d'où il ſuit, qu'ils doivent s'aimer les uns les autres. Mais l'amour que je dois aux autres ne dérivant que de celui que je me dois à moi-même, il cede à celui-ci & ne peut jamais lui nuire. Si un homme rompt les liens qui doivent nous unir, & ſe déclare mon ennemi, cherchant à me nuire, bien loin de m'aider; il m'eſt permis de faire contre lui tout ce qui eſt néceſſaire à ma défenſe & à ma ſûreté. Mais comme cette diviſion eſt un mal dans la ſocieté humaine, & un mal

pour moi-même, je dois faire mon poſſible pour empêcher qu'elle ne s'aigriſſe, & pour la finir entierement; & rien n'y contribuera davantage que ma modération dans ma juſte défenſe, & la généroſité avec laquelle je rendrai, dans l'occaſion, à mon ennemi même les devoirs de l'humanité, & lui ferai tous les biens qui ne contribueront pas à le mettre mieux en état de me nuire, ou à lui donner, & à ſes pareils, plus de hardieſſe à m'attaquer.

Voilà, ce me ſemble, tout ce que l'on peut déduire de la ſeule nature & de l'eſſence des hommes, dans leurs rélations mutuelles, & par conſéquent tout ce que preſcrit la Loi Naturelle priſe dans ce point de vuë. Voulez-vous vous élever plus haut? Il faut recourrir à un principe plus ſublime, à l'amour de Dieu. Un homme aſſez heureux, pour ſe ſentir enflammé de cet amour dans toute ſa force, fera de Dieu le grand objet de toutes ſes affections, le centre auquel aboutiront toutes ſes penſées. Tout ce qui appartient à ſon divin Maître échauffe ſon cœur; il aime toutes ſes œuvres;

il

il chérit toutes ſes Créatures intelligentes ; il déſire de les voir promptement arriver à la perfection & au bonheur que la bonté de Dieu leur deſtine : heureux d'y contribuer avec zele, dans ſa ſphere, & ſuivant les talens qui lui ont été confiés ! Ce ſentiment ſublime abſorbe en lui tous les autres ; la haine, naturelle à tout homme pour ce qui lui nuit, ne l'empoiſonne plus de ſon amertume. Se ſouvenant de ce qu'il ſe doit à ſoi-même, il ſe défend, il ſe garde des attaques & des embuches d'un ennemi ; mais il ne lui ſouhaite que du bien : il voudroit le convertir & le rendre heureux. Voilà la ſource où il faut puiſer, pour établir & ſur-tout pour faire naître l'amour des ennemis. Et peut-être qu'alors on pourroit en quelque façon l'égaler à l'amour de ſoi-même, parce que ſi un homme étoit capable de ce haut dégré de vertu, il raporteroit tout à Dieu, & confondroit tous ſes intérêts en lui. Mais dans ce ſens élevé, l'amour des ennemis eſt plûtôt une ſuite des devoirs envers Dieu, qu'un devoir envers les hommes.

En-

Encore un coup, ce n'eſt qu'en Dieu, & par raport à Dieu, que l'on peut étendre auſſi loin l'amour des ennemis, & non ſur les rélations immédiates & réciproques, que les hommes ont entre eux. C'eſt là le ſens le plus raiſonnable que l'on puiſſe donner à ce qui s'eſt dit ſi ſouvent, que les préceptes de JESUS-CHRIST s'élevent au-deſſus de la Loi Naturelle; parce que ce n'eſt qu'en donnant de juſtes idées de la Divinité & des ſentimens qui lui ſont dûs, que l'on peut porter la Morale à ſon plus haut point de perfection. D'homme à homme, & par rapport aux devoirs qui découlent de leurs rélations réciproques, l'amour des ennemis ne peut s'entendre que comme nous l'avons expliqué ci-deſſus. C'eſt tout ce qu'exige le bien de la ſocieté. Et ſi l'on veut aprofondir la choſe, on trouvera que ce ſentiment, pouſſé juſqu'au dégré où l'amour de Dieu eſt capable de l'élever, ne ſeroit convenable que dans un homme dont la perfection répondroit à tous égards à la pureté & à l'élévation de l'amour divin. Ce n'eſt que dans un homme

me auſſi parfait, que la ſageſſe ſuffiroit à tout ce qu'exige le ſoin de ſa conſervation, ſans le ſecours de l'appétit ſenſitif, ou des paſſions. On ſçait en Philoſophie, que les impulſions de cet appétit ſont deſtinées par le Créateur à ſuppléer chez des êtres auſſi imparfaits que les hommes, au défaut de lumieres & à la foibleſſe de la raiſon. C'eſt pourquoi j'ai dit tout-à-l'heure, qu'il ne faut pas dépouiller l'homme des reſſorts que le Créateur a mis en lui pour ſuppléer à ſa foibleſſe. Ces reſſorts tomberont d'eux-mêmes, lorſque l'ame plus élevée vers la perfection, ceſſera d'en avoir beſoin : & c'eſt ce qui ne paroit pas devoir arriver, au moins naturellement, pendant le cours de cette vie.

§. 648. *Unuſquiſque alteri honorem exhibere debet, quem meretur, & tantum tribuere laudis, quantum meretur.*

De l'honneur & de la louange qui ſont dûs à quelqu'un.

Il manque quelque choſe à la démonſtration, pour la rendre concluante. *Nous devons eſtimer chacun ſuivant ſon mérite. Or cette eſtime ne peut*

peut être connuë des autres, ſi nous ne l'exprimons par nos paroles & nos actions. Donc nous devons marquer par nos paroles & nos actions l'eſtime que nous avons pour quelqu'un. Qui ne voit qu'il y a un vuide dans ce raiſonnement ? On y ſuppoſe que nous devons faire connoître aux autres l'eſtime que nous avons pour quelqu'un. C'eſt ce qu'il falloit prouver. On peut le faire en général de cette maniere : l'eſtime que l'on a pour un homme rend ſon état meilleur & plus agréable, quand elle eſt connuë. Nous ſommes obligés à contribuer autant qu'il ſe peut au bon état & aux avantages des hommes. Donc nous ſommes obligés à manifeſter l'eſtime que nous avons pour eux. Mais cette regle générale ſouffre des exceptions, dans les cas où il y auroit de l'inconvénient à manifeſter cette eſtime, c'eſt-à-dire où nous ne pourrions le faire ſans manquer à quelque devoir plus important.

§. 673.

§. 673. *Quodsi impedis, quominus alter perfectionem aliquam consequi possit; eum ladis.*

La démonstration de cette importante vérité ne me paroît pas suffisante, parce qu'on niera peut-être la prémiere proposition, qui est la mineure du syllogisme : *Qui facit, ut alter maneat imperfectior, ejus imperfectionem promovet.* Et on dira, qu'empêcher les progrès, n'étant pas la même chose que détériorer, ou rendre plus imparfait, & la *léſion* étant un acte qui rend l'état de quelqu'un plus imparfait, suivant la définition (§. 669.); il s'ensuit que l'acte qui empêche seulement que son état ne se perfectionne, n'est pas une *léſion*. Voici donc, ce me semble, comment il faut détruire cette difficulté & établir la vérité de la proposition présente. Lorsque vous empêchez qu'un autre n'acquiére quelque perfection, sans vous, ou sans ce que vous avez fait, il l'auroit acquise : autrement on ne pourroit pas dire que vous l'avez empêché. Donc son état, avant votre

Si empêcher la perfection de quelqu'un, est une *léſion*.

votre action, étoit capable de le conduire à cette perfection ; & il n'en eſt plus capable, depuis ce que vous avez fait. Son état étoit donc meilleur, & votre action l'a rendu moindre, ou plus imparfait ; & c'eſt préciſément en cela que conſiſte la *léſion.*

§. 688. *Honor, laus & fama bona fortuna ſunt.*

Quels biens ſont l'honneur, la louange & la réputation.

M. W. prouve cela en diſant, que ſi nous jouïſſons de l'honneur, de la louange & de la bonne réputation que nous méritons, notre état externe s'accorde avec notre état interne, & que, par conſéquent, il eſt plus parfait ; la perfection conſiſtant *in conſenſu plurium a ſe invicem differentium in uno* (Ontol. §. 503.) Cette démonſtration ne me paroît pas juſte, & le principe métaphyſique qui lui ſert de baſe, me ſemble mal appliqué. Il eſt vrai que quand l'état externe d'un homme s'accorde avec ſon état interne, cela eſt *mieux* en général, cela eſt dans l'ordre ; mais cela n'eſt pas toûjours mieux pour l'homme dont il s'a-

s'agit, & ne rend pas toûjours ſon état plus parfait. Si cet homme mérite le deshonneur, le blâme & une mauvaiſe réputation, ſera-ce perfectionner ſon état que de lui procurer tout cela, en divulguant ſes vices? Cependant ce ſeroit le moyen de mettre ſon état externe en conſonnance avec ſon état interne. J'aimerois mieux prouver que l'honneur, la louange & la bonne renommée ſont des biens de la fortune, c'eſt-à-dire des biens qui rendent notre état externe plus parfait, en obſervant que s'ils ſont mérités, comme on le ſuppoſe, ils donnent à celui qu'ils concernent un plaiſir vrai & innocent, & qu'ils lui ſont utiles dans ſes affaires avec les autres hommes.

§. 777. *Si amico & inimico, vel ei, qui indifferenti in te eſt animo, præſtandum aliquod officium, & utrique ſimul idem præſtari non poſſit aut ut præſtes non ſit in poteſtate tua, amicus præferendus eſt inimico, vel ei, qui indifferenti in te eſt animo.*

De la préférence dûe à un ami.

La démonſtration de cette vérité me paroit bien foible, & même nulle.

le. Dire que l'ami doit être préféré, parce qu'il mérite plus, *amicus præferendus, quia magis meretur*, n'eſt-ce pas prouver une vérité par une autre vérité, qui ſignifie à peu-près la même choſe, & qui n'eſt pas plus évidente que celle que l'on veut démontrer? L'Auteur pouvoit démontrer plus ſolidement ſa propoſition, en faiſant voir que notre propre intérêt demande que nous préférions nos amis à nos ennemis & aux indifférens, & qu'ainſi les devoirs envers nous-mêmes ſe joignent en faveur d'un ami, aux devoirs généraux envers tous les hommes; ce qui produit une obligation plus forte. Il pouvoit encore dire que la reconnoiſſance nous oblige à préférer un ami, & il avoit déja dans les principes précédens, dequoi établir que la reconnoiſſance eſt une vertu; car ſi les hommes doivent s'aimer & s'aider les uns les autres, parce qu'ils ont beſoin de ſecours mutuels pour vivre comme il convient à des hommes, il s'enſuit qu'ils doivent aimer & aider plus particulierement ceux qui les aiment davantage & de qui ils reçoivent plus de ſecours.

Pra-

Pratiquer & mettre en honneur la reconnoiſſance, c'eſt encourager les bien-faiteurs, & par conſéquent ſervir la ſocieté humaine: les ingrats la trahiſſent & ſe déclarent ſes ennemis. Enfin on peut obſerver, que la gratitude eſt un ſentiment que la nature elle-même, ou plûtôt ſon Auteur, a mis en nous, & que nous devons nous conformer aux vues de la nature.

§§. 787. & 790. Il y a dans ces paragraphes quelque défaut d'exactitude dans l'expreſſion, qui fait naître des difficultés, & ſemble y mettre de la contradiction. Dans la définition du mépris §. 787. l'Auteur s'exprime ainſi: *Contemtus eſt actus quicunque externus, quo ſignificatur alterum honore ac laude indignum eſſe.* Dès-là on eſt ſurpris de trouver cette déciſion §. 790. *Nemo eſt contemnendus.* Ce que l'Auteur prouve en diſant, qu'il faut rendre à un chacun l'honneur & la louange qu'il mérite. Mais on lui dira, que pour rendre ſa preuve complette, il falloit encore faire voir qu'il n'eſt perſonne qui ne mérite quelque honneur & quelque louange. Du mépris.

C'é-

C'étoit une prémisse nécessaire, & sans laquelle le raisonnement, tel qu'il est exprimé, n'est pas concluant. M. W. s'explique, dans la note de ce §. 790. en disant : *Consistit contemtus in denegatione honoris debiti debitæque laudis.* C'est ce qu'il falloit mettre dans la définition, & alors le raisonnement eût été solide & sans difficulté, comme l'est celui qui se trouve ici dans la note. Il seroit mieux encore de laisser subsister la définition du mépris telle qu'elle se trouve §. 787. en disant, que le mépris consiste dans un acte extérieur, par lequel nous marquons qu'une personne est indigne d'honneur & de louange ; & au lieu de décider absolument qu'il ne faut mépriser personne, *nemo est contemnendus* §. 790., dire seulement, *nemo est temere contemnendus*, il ne faut mépriser personne, sans de justes & graves raisons. Car en effet, il faut rendre l'honneur & la louange à celui qui les mérite ; & si quelqu'un ne les mérite en aucune maniere, la charité nous défend de le faire connoître sans nécessité, & à moins

moins que nous n'en ayons de justes & fortes raisons.

Au reste je sçai que le terme de mépris signifie souvent en françois, le jugement même que l'on porte intérieurement sur le peu de mérite de quelqu'un; ce que l'on dit en latin, *parvi*, *vel nihili facere*. Mais notre langue n'en fournit point d'autre, pour exprimer l'acte par lequel on déclare qu'un homme est indigne d'honneur & de louange.

§. 817. *Quilibet sibi ab ignominia vera cavere debet.*

Obligation d'éviter l'ignominie & d'en préserver les autres.

Cette proposition & les suivantes, forment un exemple bien propre à faire voir combien il est difficile qu'une science morale, quoique traitée suivant la méthode des Géomètres, atteigne l'évidence & la solidité des Mathématiques. Il faudroit, pour l'élever à ce point de certitude, que toutes les idées, tous les termes & toutes les propositions y fussent exactement déterminés, comme dans la Géométrie, & que l'on prît bien garde à toutes les déterminations d'une idée, ou d'une pro-

Difficulté d'appliquer la méthode géometrique aux sciences morales.

propoſition, lorſqu'on veut l'employer comme un principe, dans la démonſtration d'une propoſition ſuivante; autrement, on en voudra déduire des choſes qui n'en découlent point. Or c'eſt-là la grande difficulté, *hoc opus, hic labor eſt.* Les idées compliquées, les termes complexes produiſent des propoſitions vagues, des propoſitions qui, à les bien prendre, en renferment réellement pluſieurs ſous une ſeule énonciation, & deſquelles, par cette raiſon, il y a des conſéquences toutes différentes à tirer, ſuivant le ſens & le point de vue dans lequel on les prend. Les mêmes cauſes produiſent encore des propoſitions dont le vrai ſens différe de celui qu'elles préſentent d'abord. Vous démontrez la propoſition dans ſon vrai ſens: s'il vous arrive enſuite de la prendre pour principe dans ſon ſens apparent, votre raiſonnement ne ſera plus qu'un ſophiſme. Telle eſt la propoſition 817. ſa démonſtration prouve évidemment qu'elle ne ſignifie autre choſe, ſinon, que nous devons faire tous nos efforts pour ne pas mériter l'ignominie;

car

car c'eſt-là tout ce que l'Auteur démontre. Or éviter de mériter l'ignominie, eſt bien différent d'éviter l'ignominie elle-même; puiſqu'on peut éviter l'ignominie lors même qu'on la mérite, en évitant que ſes fautes ou ſon imperfection, ne viennent à la connoiſſance des autres hommes. Cependant l'Auteur combinant cette propoſition avec le principe établi ci-deſſus, que nous devons aux autres hommes tout ce que nous nous devons à nous-mêmes, autant qu'ils ont beſoin de notre ſecours & que nous pouvons le leur accorder ſans nous manquer à nous-mêmes; il en veut conclure, dans les deux articles ſuivans, que chacun de nous doit prendre ſoin, autant qu'il le peut, d'empêcher que les autres n'éprouvent l'ignominie, & qu'il n'eſt pas permis de les en couvrir. Mais tout ce qu'il pouvoit conclure du §. 817. combiné avec le principe que je viens de raporter, c'eſt que nous devons travailler autant qu'il eſt en nous, à empêcher que les autres ne ſe mettent dans le cas de mériter l'ignominie. On peut démontrer

que nous devons éviter l'ignominie elle-même, autant que cela se peut sans manquer à nos devoirs, en posant comme une vérité constante & d'expérience, que l'ignominie est un mal qui nuit beaucoup à notre état externe; & comme nous devons éviter tous les maux, même les maux externes, autant que nous pouvons le faire sans manquer à nos devoirs, la conséquence est aisée à tirer. Il sera facile aussi de faire voir, par le principe raporté tout-à-l'heure, que nous devons épargner l'ignominie aux autres hommes, autant que nous le pouvons, & autant que d'autres devoirs ne nous interdisent pas cet office de charité. De-là vient que nous devons cacher nos fautes & nos imperfections, autant que cela se peut faire innocemment, & travailler à les réparer & à nous en corriger, en observant la même chose à l'égard des fautes & des imperfections d'autrui.

§. 888.

§. 888. *Superbus dicitur, qui supra alios sese effert, seu majoris fieri vult aliis.* §. 889. *Nemo hominum superbus esse debet.*

Ces deux paragraphes ne font pas sentir assez distinctement en quoi consiste le vice du superbe, ou de l'orgueilleux, & la démonstration du 889. ne me satisfait pas. Il est permis de se proposer l'estime d'autrui, comme un avantage qui rend notre situation meilleure, pourvû qu'on cherche à l'acquérir par des moyens légitimes, en s'en rendant véritablement digne; & si un homme mérite réellement d'être plus estimé que les autres, il peut aspirer légitimement à une estime qui le distingue de la foule, & même qui le place au prémier rang. Mais 1°. il doit se souvenir que s'il a quelques bonnes qualités, il est encore infiniment éloigné de la perfection. 2°. La connoissance qu'il a de son mérite, & le desir d'être connu & estimé, ne doivent jamais être accompagnés d'un sentiment de dédain pour les autres. 3°. Il ne doit point

De l'Orgueil.

prétendre à leur estime avec hauteur, & comme s'ils étoient obligés de la lui accorder au degré où il la prétend ; mais se bornant à faire ses efforts pour la mériter, il doit laisser un chacun dans sa liberté naturelle d'estimer ce qui lui paroit estimable. Il paroit donc que le vice du superbe consiste, en ce qu'il s'estime lui-même outre mesure, qu'il ne fait point assez de cas des autres, & enfin qu'il blesse l'égalité des hommes & leur liberté naturelle.

De la *Vanité.* Souvent aussi l'orgueilleux, ou le superbe, prétend être estimé pour des choses qui par elles-mêmes ne sont point capables de lui concilier l'estime, par exemple, pour ses titres, ou pour ses richesses : il joint alors la *vanité* à l'orgueil.

A ce propos, je remarquerai que l'Auteur a oublié de définir ce vice de la *vanité*, & d'en montrer la turpitude. Je crois que la vanité consiste à s'estimer au-dessus des autres, pour des raisons fausses, vaines, ou frivoles : c'est l'orgueil appuyé sur des fondemens chimériques, ou frivoles. Ce vice joint à la turpitude de l'orgueil, celle de s'at-

s'attribuer des avantages que l'on ne poſſede pas, ou de s'eſtimer pour des choſes qui ne peuvent rien ajouter au mérite de celui qui les poſſéde.

§. 904. *Jus petendi ab altero officia humanitatis jus perfectum eſt.*

La démonſtration n'eſt pas bien nette. On peut, ce me ſemble, démontrer cette propoſition avec plus d'évidence, par le grand principe de la liberté naturelle, laquelle eſt un droit parfait. Car ſi quelqu'un vouloit m'empêcher de demander un office d'humanité, dont je juge avoir beſoin, il violeroit ma liberté naturelle. Donc j'ai le droit de le contraindre à ne pas m'empêcher de demander cet office. Donc mon droit de le demander eſt un droit parfait, puiſqu'il eſt joint avec le droit de contraindre celui qui m'en refuſe l'exercice. Toute la différence entre le droit parfait & le droit imparfait eſt fondée ſur la liberté naturelle, qui doit toûjours demeurer entiere de part & d'autre. Voyez dans M. W. les §§. ſuivans.

Le droit de demander les offices de l'humanité, eſt un droit parfait.

§. 1040. *Fama & existimatio aliter defendi nequit, nisi verbis vel factis contrarium eorum ostendendo, quæ dicit calumniator.*

Maniere de défendre sa réputation contre un calomniateur.

M. W. avance ici, qu'il n'y a d'autre moyen de se défendre contre un calomniateur, que d'établir, soit par des paroles, soit par des actions, le contraire de ce qu'il nous impute; & dans la note, il remarque, qu'il est inutile, pour détruire la calomnie, de contraindre le calomniateur à reconnoitre qu'il a parlé faussement. J'avoue que je ne puis être de son sentiment. On peut forcer un calomniateur à s'expliquer, à exposer les motifs qui l'ont porté à la calomnie, à en développer toutes les circonstances, de façon que sa rétractation, quoique forcée, devienne capable de convaincre toute personne raisonnable, de la fausseté de ce qui nous étoit imputé. Et en général, n'est-ce pas un bon moyen d'empêcher que l'on n'ajoute foi aux discours calomnieux d'un homme, que de faire voir qu'il est capable de nier dans une occasion

ce

ce qu'il avoit affirmé dans une autre ? Quand même on pourroit dire que la crainte lui a arraché ce desaveu, il sert toûjours à montrer que le calomniateur est un lâche, capable de se contredire, & qu'il ne mérite aucune créance.

La pratique de tous les Tribunaux est conforme à ce que j'avance ; car l'action en droit a été substituée dans la societé, à la guerre, qui, dans l'état de nature, avoit lieu entre particuliers ; or les Tribunaux admettent l'action en réparation d'honneur, par laquelle on force un calomniateur à confesser qu'il a parlé faussement.

Cette proposition 1040. ne s'accorde pas avec la 1049. conçuë en ces termes : *Fama & existimatio defenduntur verbis ostendendo falsitatem eorum, quæ dicit calumniator, aut veritatem contrarii*, ET FIDEM CALUMNIATORIS LABEFACTANDO &c. D'où il arrive que les propositions 1041. & 1050. se contredisent, ou au moins qu'il eût été besoin d'une explication, pour sauver la contradiction. L'une décide, *qu'il n'est pas permis de défendre sa*

réputation autrement que par des paroles ou des actions qui prouvent le contraire de ce que dit le calomniateur : & l'autre porte, *qu'il eſt permis auſſi, s'il en eſt beſoin, de rendre le calomniateur ſuſpect de mauvaiſe foi & indigne de créance*, fidem calumniatoris labefactare.

§. 1059. *In eum, qui te læſit, tantumdem tibi licet, quantum ad avertendum periculum læſionis futuræ, ſive ab eodem tibi atque aliis, ſive ab aliis ejus exemplum ſecutis tibi metuendæ ſufficit :* Si quelqu'un vous a fait tort, il vous eſt permis de faire contre lui tout ce qu'exige votre ſûreté & celle des autres, ſoit pour l'empêcher de récidiver, ſoit pour ſervir d'exemple.

De la meſure des peines.

Je ne ſçaurois admettre cette propoſition ſans quelque modification, & je voudrois y ajouter, qu'il faut toujours garder quelque proportion entre la peine & l'offenſe, ou la *léſion*. Me ſeroit-il permis, pour mettre en ſureté les fruits de mon jardin, de tuer celui qui en viendroit manger

ger ſans ma permiſſion, ſuppoſé même, comme cela arrive en certains pays, que le peuple de mon voiſinage fût ſi porté à cette eſpece de vol, que des peines plus légeres ne puſſent le contenir? Qui oſera prononcer une déciſion ſi cruelle? Diſons donc que je puis infliger à celui qui me fait tort, une peine ſuffiſante pour le corriger & pour ſervir d'exemple aux autres, pourvû toutefois que le mal que je lui ferai ſouffrir, ne ſoit pas trop diſproportionné au mal que je veux prévenir pour moi ou pour les autres. S'il ne s'agit que de prévenir une perte legere, dont ni moi, ni perſonne, ne peut être fort incommodé, je ne puis recourir à une peine extrêmement grave, à celle de mort ſurtout, quoique j'aie lieu de croire que des peines plus légeres ne ſeront pas toujours ſuffiſantes pour me garantir de cette perte. Cette déciſion découle, ce me ſemble, des principes mêmes de M. W. Car le droit de punir dérive de l'obligation où je ſuis, de pourvoir à ma ſûreté & à celle de tout ce qui m'apartient, & même à la ſûreté des autres hom-

mes & de ce qui leur apartient : & je suis obligé de pourvoir à cette sûreté, parce que je dois travailler à ma conservation, à ma perfection & à la perfection de mon état, & aussi à la conservation & à la perfection des autres & de leur état. Lors donc qu'il s'agit d'une chose peu importante à la perfection de mon état, & de laquelle je puis me passer sans beaucoup d'incommodité, l'obligation où je suis de la conserver n'est pas si forte, qu'elle puisse prévaloir sur l'amour & la charité que je dois à tous les hommes, & par conséquent au voleur même qui m'auroit enlevé cette bagatelle. Mes devoirs envers moi-même prévalent, il est vrai, sur mes devoirs envers les autres ; mais c'est dans les cas où les objets de ces devoirs, qui se trouvent en concurrence, ne sont pas absolument disproportionnés : autrement, je ne serois pas obligé, par exemple, de mouiller mes souliers pour sauver un homme qui se noie. Il n'y a nulle proportion entre la vie d'un homme & quelques pommes qu'il volera dans mon jardin. Je ne puis donc le punir de mort

pour

pour ce vol, quand même je ſerois bien certain que ſi je ne pouſſe pas la punition juſques-là, ce même voleur, ou ſes pareils, me prendront encore quelques fruits. Cette proportion à obſerver entre la peine & l'offenſe, eſt tout ce qu'il y a de réel & de vrai dans ce fameux Droit de Rhadamanthe, dont parle M. W. (not. du §. 1058.) Il faut combiner cette regle avec celle que l'Auteur donne dans le paragraphe que nous examinons; car il eſt certain que s'il faut garder quelque proportion entre la peine & le mal commis, il faut avoir égard auſſi à ce qui eſt néceſſaire pour prévenir le mal dans la ſuite. De-là vient que dans les ſocietés Civiles, ſi une eſpece de délit y devient plus fréquente, par la grande propenſion des Citoyens, on ſtatue contre ce délit, des peines plus ſéveres qu'il ne ſemble les mériter en lui-même. Mais alors, la fréquence du délit rend le mal beaucoup plus grand, & le met ainſi en proportion avec une peine plus griéve. Par exemple, ſi l'on voit que les peines ordinaires ne peuvent garentir les jar

dins & les vergers d'être totalement pillés chaque année ; comme le mal devient par-là fort considérable, on peut, pour l'arrêter, statuer desormais une peine très-forte contre les coupables ; & ce ne sera pas excéder la mesure des peines. Car être privé chaque année de ses fruits, est un mal qui n'a point de proportion avec celui d'en perdre de tems en tems quelque partie, & un pareil desordre dans la societé, doit absolument être réprimé.

§. 1163. *Hypocrisis legi naturali adversa.*

De l'hypocrisie.

La démonstration prouve bien qu'un hypocrite n'est point obéissant à la Loi Naturelle, ce qui n'a pas besoin de preuve. On sçait par la définition même, qu'un hypocrite ne se conforme point intérieurement à la Loi Naturelle : il est manifeste qu'il péche en cela. La question est de sçavoir, s'il ajoute à son péché, en affectant une pieté qu'il n'a pas. La preuve doit s'en tirer, à mon avis, 1°. De ce qu'il trompe les autres hommes & leur tend des pieges par

par ſon hypocriſie. 2°. L'hypocrite doit avoir le cœur plus mauvais & plus corrompu que celui qui manque ſimplement à ſon devoir, ſans ſe parer d'une fauſſe vertu ; car celui-ci peut être emporté par la fougue des paſſions, ou négliger la vertu parce qu'il ne la connoit pas, ou faute de réflexion : mais le premier ayant aſſez d'empire ſur lui-même, pour affecter une vertu qu'il n'a pas, il pourroit la pratiquer réellement, ſi ſon cœur n'en étoit pas abſolument éloigné, & il ne péche pas ſans réflexion, ou faute de connoitre la vertu, puiſqu'il ſçait en revêtir les déhors. 3°. Il ſe joue de la pieté, & péche contre elle beaucoup plus griévement que celui qui la néglige ſimplement. 4°. Enfin il décrédite la pieté, & rend ſuſpects ceux même qui en ſont véritablement animés, puiſque ſes déhors ſont les mêmes que les leurs. Voilà ce qui fait voir la turpitude intrinſéque de *l'hypocriſie.*

§. 1170.

§. 1170. *Si ex perfectione Dei summa voluptatem percipimus, eum supra omnia amamus.*

De l'amour de Dieu.

Si la Souveraine perfection de Dieu produit en nous un sentiment agréable, nous aimons Dieu par-dessus toutes choses. Comme l'amour naît de ce que nous observons dans un être quelque chose qui nous plait, l'Auteur prouve sa these en disant, qu'il n'y a aucun être dont la perfection puisse nous donner autant de plaisir que celle de Dieu, & que par conséquent si une fois nous y prenons plaisir, elle nous plaira plus que toute autre chose, & nous aimerons Dieu par dessus toutes choses. La démonstration seroit bonne, si nous avions un sentiment assez vif de la Souveraine perfection de Dieu. Mais on peut n'avoir ce sentiment qu'à un dégré médiocre; & alors quoique nulle idée ne soit si propre en elle-même à remplir l'ame d'une vraie volupté, il arrive, faute de voir assez clairement cette idée, que l'on n'aime pas Dieu par dessus toutes cho-

choſes, mais qu'on l'aime foiblement ; & cela n'eſt que trop ordinaire. L'Auteur ſuppoſe ſans-doute que cette connoiſſance de Dieu eſt une connoiſſance plus parfaite, une idée ſentie vivement.

§. 1175. Qui alterum amat, nil facit quod eidem diſplicet. *Qui enim alterum amat, tædium ejus averſatur. Quamobrem cum id diſpliceat, ex quo tædium percipitur ; nil facit, quod ei, quem amat, diſplicet.*

Celui qui aime, ne fait rien de ce qui deplait à la perſonne aimée. Car il craint de lui faire de la peine, ou de lui donner du déplaiſir : or ce qui déplait eſt juſtement ce qui cauſe du déplaiſir. De ce principe, l'Auteur conclut, dans les paragraphes ſuivans, que comme nous devons aimer Dieu, nous devons être remplis d'une ſollicitude qui nous porte à nous conformer exactement à ſa volonté, c'eſt-à-dire, *le craindre d'une crainte filiale.* Cela ne me paroit pas former une démonſtration, parce que nous ſavons bien que

que nous ne pouvons cauſer de déplaiſir à Dieu, *ei tædium creare.* Il falloit partir d'un autre principe, par exemple, de celui-ci : *quand on aime quelqu'un, on ſouhaite d'obtenir ſon approbation & d'en être aimé auſſi :* & tout le reſte étoit ſans difficulté. Obſervons ſur le mot *diſplicet*, qui ſe trouve dans la propoſition 1175. que, par raport à Dieu, on ne peut définir ce terme en diſant, *id diſplicet, ex quo tædium percipitur.* Cela eſt bon parmi les hommes ; mais rien ne peut déplaire à Dieu, dans ce ſens. Quand on dit qu'une choſe lui déplait, cela ſignifie ſeulement, qu'il la deſaprouve.

§. 1223. *Ad orandum obligamur* (ſcilicet verbis ore prolatis), *ſeu oratio lege naturali præcepta.*

De la Priére. Je ne ſens nullement la néceſſité que le corps ſe joigne à l'ame pour ſervir Dieu & le prier, par les raiſons alléguées dans cet article. Celles que l'on tire de l'exemple à donner aux autres, & de la force que les actions du corps peuvent donner

ner à nos méditations, me paroiſſent plus ſatisfaiſantes. La propoſition 1147. à laquelle l'Auteur renvoie, en touche une partie; mais on ne voit pas qu'elle ſoit citée ici dans cette vue.

Fin de la prémiere Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

SECONDE PARTIE.

Communauté des choſes artificielles & des fruits de l'induſtrie.

PART. II. §. 29. *In communione primæva etiam res induſtriales & artificiales ſunt communes.*

Dans la communion primitive des choſes, les productions même de l'art & de l'induſtrie ſont communes. Cela eſt vrai, par l'hypothèſe, puiſqu'on ſuppoſe une Communauté abſoluë ſans aucune propriété quelconque. Mais n'y a-t-il pas, indépendamment de l'hypothèſe, une différence ſenſible entre les choſes purement na-

naturelles, & celles qui ſont les fruits de l'induſtrie ou de l'art ? La parfaite communauté des prémieres eſt établie par l'égalité des hommes, qui ont tous le même droit aux bienfaits de la nature ; mais celui qui a fait naître un fruit par ſon induſtrie, ou qui a fabriqué quelque meuble utile, n'y a-t-il pas plus de droit qu'un autre ? Car ſi tous ſont obligés de procurer autant qu'ils le peuvent une abondance ſuffiſante des choſes néceſſaires, utiles & agréables ; comme chacun ſe doit prémierement & préférablement à ſoi-même tout ce qu'il peut devoir à autrui, il ſemble qu'il a un droit de préférence ſur les fruits de ſon induſtrie & de ſon travail.

C'eſt de-là probablement que ſera venuë l'introduction du *domaine*, ou du droit de *proprieté*, qui a mis fin à la communion primitive. Celui qui cultivoit un champ, trouva qu'il avoit un droit particulier ſur les fruits de ce champ, & ſe les appropria. Inſenſiblement il ſe ſera approprié le champ même, & tous l'auront ſucceſſivement imité.

§. 85.

§. 85. *In ſimplicitate vitæ non alia homini boni notio eſt, quam quod bonum exiſtimet, quod à tædio ſive moleſtia vel dolore liberat &c.*

Notion du *bien* dans la ſimplicité de la vie.

Cette idée de la ſimplicité de la vie ne reſſemble à rien. Il eſt impoſſible de concevoir un tems auquel les hommes n'aïent connu d'autre plaiſir que celui d'être délivrés de la douleur. Nous voyons que les bêtes mêmes connoiſſent le plaiſir en lui-même, & qu'elles ont une notion poſitive du bien. Un chien dont la faim eſt apaiſée, refuſera du pain; offrez-lui un morceau de rôti, il le prendra avidement: preuve manifeſte qu'il connoit un autre plaiſir que celui d'apaiſer la douleur. Dans la vie la plus ſimple, les hommes ont ſans-doute mis de la différence entre les alimens; & par conſéquent ils ont connu un autre plaiſir que celui d'apaiſer leur faim. Et les plaiſirs de l'amour? Sera-ce toujours le beſoin d'apaiſer une douleur qui y portera les hommes les plus ſimples & tous les animaux? En vérité, je crois qu'il y a bien là un plaiſir réel

&

& une notion positive du bien. Je conviens que cette notion sera bornée aux seuls plaisirs des sens, dans une simplicité de vie telle que M. W. la suppose.

§. 118. *Jus proprium disponendi de re pro arbitrio suo*, Dominium *appellamus*. Et §. 131. *Jus disponendi de ipsa substantia rei* Proprietas *dicitur*.

Définition du *Domaine* & de la *Proprieté*.

M. W. distingue avec raison, le *domaine*, de la *proprieté*. Cependant comme la plupart des ecrivains François traduisent le mot *dominium* par celui de *proprieté*; il pourra m'arriver quelquefois, pour me faire entendre, de joindre, ou de confondre les termes de *domaine* & de *proprieté*, dans les occasions où il n'est pas nécessaire de les distinguer.

§. 173. *Si quis in communione primæva actu quodam externo declarat, quod ipse solus ea* (re) *uti frui velit, seu usum ejus sibi soli asserit; eandem dominio suo subjicit.* Voyez aussi la note.

Maniere d'acque-

L'Auteur ne me paroit pas bien prou-

sir le *Domaine*, dans la communion primitive.

prouver, que le consentement, au moins tacite, des autres hommes, ne soit pas nécessairement requis, pour qu'un particulier, vivant dans la communion primitive, ait pû en sortir, & s'attribuer la *proprieté* ou le *domaine* de quelque chose, surtout d'un fonds. Il s'appuie de la liberté naturelle, en vertu de laquelle, un homme peut, dit-il, juger que telle & telle chose, les productions d'un fonds, par exemple, lui sont nécessaires, & déclarer aux autres qu'il se les attribuë exclusivement. Mais selon M. W. lui-même, dans la communion primitive, personne ne peut être exclu de l'usage des choses qui se trouveront sous sa main, au moment où il en aura besoin. Je suppose donc que d'autres hommes, passant auprès de ce fonds, au moment que quelqu'un veut s'en aproprier le *domaine*, auront besoin des fruits qu'il produit; n'auront-ils pas le droit d'en prendre, & le prétendu maitre aura-t-il celui de les en empêcher? Il ne pourroit défendre avec justice que ceux qu'il tiendroit actuellement pour les manger. J'aime-

merois mieux déduire l'origine de la *proprieté*, ou du *domaine*, de la maniere ſuivante.

A meſure que le genre-humain ſe multiplioit, que les ſimples productions de la terre ne furent plus ſuffiſantes, que l'induſtrie & l'art devinrent néceſſaires, quelques hommes plus prévoyans auront jugé qu'il leur convenoit mieux de faire des proviſions, & de s'attacher même à cultiver un fonds, que de vivre à l'aventure ; & comme ils avoient droit à tout indifféremment, ils ont pû reſtreindre leur droit à une portion déterminée, en renonçant au reſte, ſans faire aucun tort aux autres, & par conſéquent ſans leur donner aucun ſujet légitime de s'y oppoſer. Ils acquirent d'ailleurs, par leur travail, un droit particulier aux productions de la portion de terre qu'ils cultivoient (voyez l'obſervation ſur le §. 29.) Les autres, à leur imitation, en auront fait autant : voilà la *proprieté* & le *domaine* établis. Et ſuppoſé qu'une partie des hommes, préférant une vie errante & inculte, ſe fuſſent oppoſés à tout partage ; la communion

nion ne convenant plus aux hommes, dès que le genre-humain se fut multiplié & éloigné de la prémiere simplicité de la vie; la proprieté des biens leur étant devenue nécessaire pour travailler à leur perfection; & l'homme ayant droit à ce qui lui est nécessaire pour travailler à sa perfection; ils ont eû le droit de repousser ceux qui auroient voulu s'opposer à un partage équitable, qui ne nuisoit à personne.

§. 320. in nota. *Ponamus operarios jussu tuo effodere terram in fundo tuo.... & intra ejus viscera reperiri mineras aut minerale quoddam; in casu propositionis præsentis* (cum jus ea eruendi a te non fuerit occupatum) *dubium non est, quin quod inveniunt sit operariorum, modo quod inveniunt occupare, adeoque occupando suum facere velint.*

Des choses trouvées en fouillant dans le fonds d'autrui.

Je doute un peu de ce que l'Auteur affirme ici. Il me semble que tout ce que contient mon fonds m'appartient, lorsqu'il en fait partie, comme les minéraux, & que personne autre que moi n'a droit de l'y

l'y chercher. Si j'y fais travailler, les ouvriers y travaillent en mon nom & à ma place, & il semble que j'aie droit à ce que leur travail fait découvrir, quoique par hazard. Ce seroit autre chose, si un usufruitier, ou celui qui tient à loüage, travaillant selon son droit, dans le fonds dont il a la jouïssance, venoit à y trouver un trésor. Le trésor seroit à lui, dans le cas où le droit de chercher ce que la terre renferme, n'apartiendroit pas en propre au maitre du fonds. Mais toutes ces distinctions me paroissent inutiles; car si j'occupe un fonds, j'occupe en même tems tous les usages qui s'en peuvent tirer, & je me les approprie. L'usage & le droit public de toutes les nations, de même que le droit des gens communément reçu, sont conformes à ce que j'avance. Aucun Souverain ne souffriroit qu'un étranger s'appropriât un trésor, qu'il auroit trouvé dans son territoire. Ce trésor est à la nation, ou au Souverain, parce qu'en occupant le pays, ils ont occupé, par cela même, tout ce qu'il contient. Or l'occupation d'un pays par une

nation, répond préciſément à l'occupation d'un fonds, dans l'état de nature, par un particulier. Par un effet de la Loi Civile, les tréſors, les mines &c. dans preſque tous les pays, n'apartiennent point au particulier dans le fonds duquel ils ſe trouvent; parce qu'ils ſont demeurés en commun: mais ils apartiennent certainement à la nation, ou au Souverain.

§. 323. *Si jus omnium hominum commune cum jure proprio collidatur; proprium vincit commune.*

Du cas de colliſion entre un droit commun & un droit propre.

La démonſtration de cette propoſition ne me ſatisfait point. L'Auteur y dit, ſans preuve: *qui jure communi uti vult cedere potius debet ei, qui jure utitur proprio, quam ut prætendere poſſit, hunc in gratiam ſui juri proprio cedere debere.* C'eſt préciſément ce qu'il falloit prouver. Mais la propoſition elle-même ne me paroit pas vraie dans cette généralité. J'ai un droit propre d'empêcher que perſonne ne paſſe ſur mon terrein; cependant ce droit cede au droit commun à tous les hommes, dans

dans le cas où quelqu'un fuiant des assassins, seroit obligé de passer sur mes terres, pour sauver sa vie. Ne dites point, pour éluder la difficulté, que mon devoir m'oblige à lui donner passage: cela est vrai; mais ce n'est pas tout; car cet homme est en droit de forcer le passage si je le lui refuse, parce que mon droit propre de domaine n'a pû s'établir au préjudice d'un droit commun, que rien ne peut ôter aux hommes.

Lors qu'un droit propre est par sa nature une limitation, une restriction que l'on a pû légitimement mettre au droit commun, le droit propre l'emporte, en cas de collision; & c'est une suite nécessaire de la notion de *domaine*, de droit propre. Voilà, ce me semble, quelle doit être la regle pour décider les questions de cette nature. Supposons, par exemple, une plaine qui n'appartient à personne, & dans laquelle le droit de chasser est commun à tout le monde. J'acquiers le domaine d'une portion de cette plaine, pour en faire un jardin: il n'est plus libre à chacun d'entrer sans ma permission dans mon jardin pour

chaſſer ; & c'eſt une reſtriction que j'ai pû apporter au droit commun de chaſſer, puiſque j'ai légitimement acquis un droit propre ſur cette partie de la plaine.

Suppoſons au contraire une riviere dont la navigation demeure commune, & ſur une partie de laquelle un homme s'approprie le droit de pêche. Cet homme pourra-t-il empêcher les autres d'y naviger lorſqu'il pêche actuellement, parce qu'ils interromproient ſon opération ? Nullement. Car dès qu'il n'occupe point le domaine de la riviere même, il eſt cenſé ne poſſéder le droit d'y pêcher, qu'autant qu'il pourra l'exercer en laiſſant ſubſiſter dans toute ſa liberté, le droit commun de navigation.

Lorſque le droit propre & le droit commun ſe trouvent en oppoſition directe pour le même objet, le prémier l'emporte ; car il eſt alors manifeſtement une exception, une reſtriction formelle & légitime au droit commun.

Dans le cas que nous avons allégué tout-à-l'heure, ſi celui qui veut entrer chez moi pour ſauver

ſa

ſa vie, ne peut le faire ſans mettre la mienne dans un péril évident, je puis lui refuſer l'entrée; car mon droit de proprieté & de domaine ne ſignifie rien, s'il ne m'aſſure pas la préférence dans les mêmes circonſtances & pour le même ſujet. Ainſi un vaiſſeau battu de la tempête, a le droit commun de ſe réfugier dans un port quelconque: mais s'il eſt infecté d'un mal contagieux, le maître du port eſt en droit de lui refuſer un aſyle. Le port ne pouvant ſervir au ſalut des deux enſemble, le droit propre forme une exception néceſſaire au droit commun; car la proprieté eſt établie préciſément pour avoir un droit de préférence dans le même objet.

§. 341. *Nova ſpecies ex aliena materia facta adhuc communis erit domino materiæ & ſpeciei autori pro rata ejus, quanti unumquodque eſt, etiamſi hic in mala fide verſetur*, hoc eſt, *etiamſi norit materiam eſſe ulterius.*

Cela eſt vrai, s'il eſt queſtion De la ſpéſeu- cifica-

tion, ou de l'introduction d'une nouvelle forme, faite de mauvaise foi dans une matiere appartenante à autrui.

seulement de décider en général de ce qui appartient à chacun des intéressés, indépendamment de leur volonté, ou en les supposant d'accord. Mais s'ils ne peuvent s'accorder, & qu'il faille juger à qui la chose doit demeurer, il me paroit bien évident que la mauvaise foi, & même la faute, de celui qui en a changé la forme, doit entrer en considération, & mettre de la différence dans la décision. L'Auteur a prouvé dans le paragraphe précédent, que si quelqu'un a mis en œuvre la matiere d'autrui, la chose fabriquée apartient en commun au maître de la matiere & à l'ouvrier, à proportion du prix de la matiere & de celui du travail; & il se fonde sur ce principe, que le *mien* ne peut devenir *votre* malgré moi. Mais ce principe n'est vrai qu'avec cette restriction; *à moins que je ne me sois mis par ma faute dans le cas de le perdre.* Car si par ma faute, & sur-tout par ma mauvaise foi, j'ai mis les choses en tel état, qu'il faille nécessairement qu'un autre perde ce qui lui appartient, ou se prive de l'usage qu'il en vouloit faire, à moins

moins que je ne perde le *mien*, quel droit ai-je de le mettre en souffrance, pour éviter une perte à laquelle je me suis exposé volontairement ? Certainement, il y a une grande différence entre le *spécificateur* de mauvaise foi, qui a travaillé sur la matiere d'autrui, & le maître de cette matiere. Ce dernier ne peut perdre le sien malgré lui ; l'autre a bien voulu s'exposer à perdre son travail. Il paroit donc en général, que le maître de la matiere merite la préférence sur l'ouvrier de mauvaise foi, qui a donné une nouvelle forme à cette matiere.

Mais la décision des cas de cette nature dépend encore de toutes les circonstances, lesquelles peuvent donner droit au maître de la matiere, ou lui fournir des raisons d'en user différemment à l'égard de celui qui l'a mise en œuvre sans sa permission. Telles sont les circonstances du besoin que le proprietaire aura de sa matiere, de l'usage qu'il pouvoit en faire, de celui qu'il pourra ou voudra faire de la chose qu'on en aura fabriquée &c. Telles sont encore la part que le

proprietaire de la matiere peut avoir à ce qui eſt arrivé, & les diſpoſitions de celui qui l'a miſe en œuvre: il faut voir s'il a agi par ignorance, invincible, ou vincible, ou bien de mauvaiſe foi; & dans ce dernier cas, en quelle intention, & dans quelles ſuppoſitions: à quoi le maître de la matiere, peut & doit avoir plus ou moins d'égard dans le droit qu'il a de reclamer ſa matiere, & auſſi dans ſon droit de punir celui qui l'a travaillée ſans ſon conſentement. Par exemple, j'ai amaſſé du bois pour le bruler, & cela pour un uſage néceſſaire, & je n'en ai point d'autre: un ſculpteur s'aviſe d'en faire une ſtatuë: j'arrive ſur ces entrefaites, & ſans conſulter autre choſe que mon droit ſur le bois & le beſoin preſſant, je brule la ſtatuë, ſans que l'ouvrier ait aucun droit de s'en plaindre. Il perd ſon travail juſtement, parce qu'il s'eſt expoſé mal-à-propos à le perdre, & que je ne dois pas ſouffrir de ſa faute. Mais ſi je n'ai pas un beſoin preſſant de mon bois, je dois conſidérer toutes les autres circonſtances mentionnées ci-deſſus: je ne pour-

pourrois, par exemple, m'aproprier la ſtatuë & la vendre comme telle, ſans examiner combien je dois avoir égard au travail du ſculpteur ; à moins que je ne veuille le punir ainſi de ſa faute, ou de ſa mauvaiſe foi.

Que ſi la matiere eſt peu de choſe, & le travail d'un grand prix, je penſe, avec M. Barbeyrac, que le proprietaire de la matiere doit ſe contenter d'un juſte dédommagement ; parce que l'ouvrier a pû raiſonnablement ſuppoſer, qu'il ne refuſeroit pas de lui vendre cette bagatelle.

Hors de ce cas, lorſqu'un ouvrier ſe met par ſa faute, ou de mauvaiſe foi, dans le cas de donner une nouvelle forme à une matiere qui apartient à autrui, la choſe fabriquée doit demeurer au maître de la matiere, s'il le veut, en ayant les égards convenables au travail de l'ouvrier ; & cela par la raiſon même que l'auteur allégue, qu'il ne peut perdre ſon bien malgré lui, parce qu'il n'y a pas de ſa faute ; ce que l'ouvrier ne peut pas dire de la perte de ſon travail.

Si la matiere a été miſe en œuvre

par la faute de celui à qui elle appartient, l'ouvrage fabriqué demeurera à l'ouvrier, lequel devra seulement rendre autant de la même matiere, ou en payer la valeur. Enfin s'il n'y a de la faute ni du proprietaire, ni de l'ouvrier, l'ouvrage demeurera en commun entr'eux, & chacun y aura une part proportionnée à ce qui s'y trouve du sien.

§. 374. *Ripæ qua termini fundi seu agri sunt ejus, cujus est fundus, seu ager fluvio adjacens, qua pars alvei ejus, cujus alveus est.* Unde porro sequitur, *ripas oppositas qua terminos fundorum & agrorum in diversorum dominio esse posse, etsi qua extremitates alvei in unius dominio sint.*

A qui sont les rives d'un fleuve.

Ce double domaine me paroit contradictoire. Puisque le domaine emporte le droit de disposer de la substance même d'une chose, comment deux personnes pourront-elles avoir en même tems le domaine d'une même chose, à moins qu'elles ne la possédent en commun & par indivis ? Ce n'est pas le cas des rives

rives d'un fleuve. Elles ſont ou partie du lit, ou partie du terrein adjacent; & en ce dernier cas, elles apartiennent au maître de ce terrein, mais avec cette eſpèce de ſervitude qu'elles doivent former le bord du lit & y contenir le fleuve; enſorte que le maître ne peut pas y faire quelqu'ouvrage qui les empêcheroit de ſervir à cet uſage, comme ſeroient de grandes coupûres, par leſquelles l'eau du fleuve s'écouleroit. Souvent par le mot de rives, on entend cette partie du lit, qui demeure ordinairement à ſec; il eſt clair qu'elles ſont alors partie du lit, & qu'elles apartiennent au maître du fleuve & de ſon lit.

§. 377. *Si fluvius alveo in univerſum derelicto ad aliam partem fluens ſibi fecerit alveum ex agro tuo; poſſeſſionem agri amittis, alveus novus qua alveus ejus eſt, cujus eſt flumen...*

Cette déciſion ne me paroit pas juſte en Droit Naturel, ni par conſéquent pour le droit des gens. Le fleuve, en ce cas, périt pour l'ancien

De ce qui arrive de droit quand un

fleuve change de lit.

cien poſſeſſeur, & naît pour le maître du fonds par lequel il a pris ſon nouveau cours. La Moſelle apartient à l'Electeur de Trèves, tant qu'elle traverſe ſon pays : ſi elle changeoit ſon cours, au-deſſous de Thionville, & qu'elle traverſât deſormais les Pays-bas, la Souveraineté de l'Electeur la ſuivroit-elle dans ſon nouveau lit? Ce que l'Auteur décide auroit lieu dans un Etat, quand le fleuve y changeroit ſon cours ſans ſortir du territoire ; mais c'eſt par une autre raiſon, ſavoir, parce que les fleuves apartiennent au public, ou au Souverain, dans tout l'Etat, en quelque lieu qu'ils coulent.

Objection contre une déciſion des Juriſconſultes Romains.

§§. 379. & 380. dans les notes. L'Auteur pouvoit encore obſerver contre le ſentiment des Juriſconſultes Romains, que les fonds voiſins du nouveau lit, n'ayant point le fleuve pour bornes, mais étant du nombre des *limitati*, ou des *aſſignati*, ils n'ont point le droit d'alluvion.

§. 586. *Si ex re mea non amplius extante factus es locupletior, tantum mihi restituere teneris, in quantum locupletior factus es.*

Si le sens de cette proposition est, que je dois rendre tout ce que j'ai gagné avec une chose apartenante à autrui & qui n'existe plus; je ne la crois pas vraie dans tous les cas; & dans ce sens, la démonstration seroit fautive. Elle porte toute sur cette maxime: *Nemo locupletior fieri debet cum damno alterius;* & par conséquent elle tombe, si j'indemnise pleinement le proprietaire; ensorte qu'elle prouve seulement qu'il faut restituer le prix de la chose qui n'existe plus, avec tous les dommages & intérêts. Ne peut-on pas convenir avec le proprietaire d'un prix qui le satisfasse, quoiqu'il n'égale pas celui que l'on aura tiré de la chose, dans des circonstances particulieres? C'est cette derniere question dont il faudroit prouver la négative ou l'affirmative. La décision dépend beaucoup des circonstances. Si l'on peut supposer avec raison, que

Sur la restitution de ce que l'on a gagné avec le bien d'autrui.

que le proprietaire, au cas qu'il eût été préſent, auroit fait de ſon bien le même uſage que vous en avez fait, vous devez lui remettre tout le profit que vous en avez tiré; parce qu'en pareil cas, vous n'avez pû faire autre choſe que vous mettre à ſa place & agir pour lui, & il vous doit ſeulement une récompenſe, ſi la négociation lui eſt avantageuſe, comme vous lui devez un dédommagement, ſi elle lui eſt préjudiciable. Par exemple, un marchand charge du bled ſur votre vaiſſeau, avec ordre de le lui tranſporter dans un certain pays, où il eſpere le faire vendre avantageuſement. Vous touchez, en paſſant, à un port menacé de la famine, où les bleds ſe vendent à très-haut prix: vous y vendez celui du marchand: il eſt certain que vous devez lui remettre le prix que vous en avez tiré. Mais dans tous les cas où le proprietaire n'eût pû faire, ou n'eût point fait ce que nous avons fait, je penſe qu'il faut le mettre dans l'état où il ſeroit, ſi nous n'avions point fait uſage de la choſe qui lui apartenoit, & qu'en outre, ſi nous ne

sommes pas exempts de mauvaise foi & même de faute, il est en droit de nous punir, pour avoir disposé, sans son aveu, de ce qui étoit à lui.

Il faut encore considérer si en se servant du bien d'autrui, on a mis le proprietaire en péril de le perdre; ou si on étoit en état de le lui restituer, au cas que l'entreprise eût mal tourné. Dans le premier cas, tous les profits lui sont dûs, parce que c'est à ses risques, & par conséquent avec son bien véritablement que le gain s'est fait, & qu'on n'a pû faire autre chose qu'agir à sa place. Par exemple, un commis sans fortune se sert des fonds de son maître pour acheter des actions, dans un tems critique: les actions haussent: les profits apartiennent au maître. Mais dans le second cas, le proprietaire doit seulement être indemnisé, & il a de plus le droit de punir celui qui lui a fait l'injure de se servir de son bien sans sa permission. Le même commis prend dans la caisse du maître dix Louïs, qu'il est en état de rendre, & il en achete un billet de lotterie: s'il gagne un lot, le lot est à lui; mais

il

il rendra les dix Louïs avec les intérêts, & le maître sera en droit de le punir, pour les avoir pris sans permission.

Enfin je distinguerai encore un autre cas, dans lequel il paroîtra que c'est la chose dont on a disposé, qui, par elle-même, a opéré le gain, en sorte que toute autre, de la même espece indifféremment ne l'auroit pas procuré. En ce cas, tout le gain est dû au maître de cette chose-là. J'ai un cheval excellent coureur, qui me coute cent guinées: quelqu'un le monte, à mon insçû, aux courses de chevaux; il gagne un prix de deux cents pieces, & mon cheval creve: les deux cents pieces me sont dues, parce que c'est réellement mon cheval qui les a gagnées, & qu'elles en sont le produit.

§. 610. *Impensæ necessaria utilibus præferendæ.*

Si les dépenses nécessaires doivent toujours

Cela est évident, à l'égard d'une seule & même chose: mais quand il s'agit de deux objets différens, la démonstration me paroit fautive.

L'hom-

L'homme, dit M. W. *eſt obligé à conſerver, autant qu'il eſt en ſon pouvoir, toute choſe quelconque qu'il poſſede.* Mais pour quelle raiſon? C'eſt uniquement parce qu'il doit conſerver ſon patrimoine, & même l'augmenter, autant qu'il le peut (§. 608.). Suppoſé donc que je puiſſe améliorer au double une poſſeſſion qui vaut mille Ecus, mais que je ne le puiſſe ſans négliger & laiſſer périr une autre choſe qui en vaut cent; ne dois-je pas laiſſer périr celle-ci, par la raiſon même ſur laquelle l'Auteur ſe fonde, puiſque par-là mon patrimoine ſe trouve augmenté de neuf-cents Ecus? M. W. dit encore (not. §. 608.) que l'homme eſt obligé à conſerver les choſes, à cauſe de leur utilité. Mais dans le cas où je ne pourrois en conſerver une, ſans négliger dans une autre une amélioration beaucoup plus utile que cette prémiere choſe, ne dois-je pas préférer le plus utile? La choſe conſervée deviendroit nuiſible, ſi elle n'exiſtoit qu'aux dépens de ce qui vaudroit mieux qu'elle. La propoſition que l'on veut démontrer ici n'eſt donc pas

être préférées aux dépenſes utiles.

pas universelle. Si l'on entend parler de dépenses ou de réparations qui concernent un seul & même objet, est-ce la peine de s'arrêter à démontrer que les réparations nécessaires à la conservation d'un fonds, doivent être préférées à celles qui tendent seulement à rendre ce fonds meilleur ?

§. 626. *Impensæ utiles, quibus res utilior facta, possessori b. f. restituendæ: at possessori m. f. restituendæ non sunt, nisi quatenus domino æque utiles sint, vel in quantum res pretiosior facta.*

De la restitution des dépenses utiles, au possesseur de bonne, ou de mauvaise foi.

La prémiere partie de cette proposition ne me paroît pas vraie. On ne doit restituer les dépenses utiles au possesseur de bonne foi, qu'avec les mêmes restrictions que l'Auteur apporte à la restitution des dépenses, due au possesseur de mauvaise foi ; c'est-à-dire, autant que ces dépenses ont rendu la chose plus utile & plus précieuse pour le maître, sans quoi elles ne sont point dépenses utiles pour lui. S'il est vrai que le possesseur de bonne foi ne

ne ſoit pas tenu de ſes faits envers le proprietaire, celui-ci doit-il ſouffrir de ce qu'un autre a poſſédé ſon bien, & lui rembourſer des dépenſes qu'il a jugé à propos de faire, parce qu'elles lui étoient utiles, mais qui ne le ſont pas à lui proprietaire, & qu'il ne lui convenoit point de faire ? Les choſes doivent être au-moins égales entre ces deux perſonnes : celui qui fait une perte, ſans qu'il y ait de la faute de l'autre, & ſans que cet autre en devienne plus riche, doit ſupporter cette perte. Je conviens au reſte que comme on ne peut rien imputer au poſſeſſeur de bonne foi, l'équité demande que le maître ait égard aux dépenſes de cette nature, faites par ce poſſeſſeur, autant qu'il le pourra ſans s'incommoder lui-même. Mais le poſſeſſeur de mauvaiſe foi ne mérite point que le maître ſouffre la moindre choſe en ſa faveur.

§. 628.

§. 628. *Impenſæ voluptuariæ, quæ tolli nequeunt ſimpliciter, vel ſine rei detrimento, poſſeſſori bonæ fidei reſtituendæ, quanti ſunt tempore reſtitutionis rei.*

De la reſtitution des dépenſes faites pour l'agrément.

Je fais les mêmes obſervations ſur cette propoſition. Elle n'eſt vraie qu'en y ajoutant ces mots : *quanti ſunt domino*, autant qu'elles valent pour le maître, car c'eſt de cela ſeulement que le maître ſeroit plus riche, s'il ne reſtituoit pas ces dépenſes. Pourquoi reſtituerois-je des dépenſes faites pour le ſeul agrément, dans le cas où ces embelliſſemens ne ſont d'aucun prix pour moi, ou dans celui où ma fortune ne me permet point d'en faire les fraix? J'avois dans l'héritage de mes peres, une maiſon ſolide & commode; pendant mon abſence, un homme riche, poſſeſſeur de bonne foi tant qu'il vous plaira, s'aviſera de la rebâtir ſuperbe, enrichie de dorures & de peintures de grand prix; il changera, à grands

grands fraix, mon potager en parterre, mon verger en boſquets délicieux. Faudra-t-il que je lui abandonne mon héritage, parce que je ne ſerai pas en état de lui rembourſer la moindre partie de ſes dépenſes ? Je lui dirai, ma maiſon me ſuffiſoit, & me convenoit mieux que votre palais, & je ſuis en ſouffrance pour mon potager & mon verger, que vous avez changés en choſes inutiles. J'accorde volontiers le principe, qu'*il ne faut pas s'enrichir aux dépens d'autrui ;* mais dans le cas que je ſuppoſe, le proprietaire ne ſe trouve pas plus riche, quoique ſon fonds ait été embelli, & qu'il pût être d'un plus grand prix pour un autre.

§. 631.

§. 631. Quoniam damnum pro casuali habendum, *si damnum tuum colliditur cum damno alterius, uterque autem culpa vacet; damnum ejus esse debet, qui damnum casuale patiatur necesse est.* Et dans la note l'Auteur tire cette conséquence : *Hinc ostendi poterat, possessori bonæ fidei restituendas esse & utiles & voluptuarias impensas, non attento damno, si quod inde patiatur dominus. Damnum enim hoc in præsenti casu habendum pro casuali, adeoque ferendam ei cui res perit.*

Autre observation sur la même matiere.

J'en conclûrois plûtôt le contraire. C'est un malheur purement casuel, si un possesseur de bonne foi perd les dépenses qu'il a faites pour embellir ma maison, dépenses qui m'étant absolument inutiles, & peut-être nuisibles, ne lui seront pas rembourſées par moi. Il doit y avoir parité de droit. Si la chose s'est détériorée entre les mains du possesseur de bonne foi, même par sa faute, l'Auteur veut (§. 620.) que

que le maître la reçoive telle qu'elle se trouve, sans aucun dédommagement. Pourquoi doit-il supporter cette perte ? C'est par la raison que ne pouvant l'imputer au possesseur de bonne foi, il doit la regarder comme casuelle, & que le dommage casuel est pour celui à qui il arrive, *damnum casuale est ejus, cui res perit.* De même donc le possesseur de bonne foi doit supporter la perte des dépenses qu'il avoit faites pour son plaisir, & qui sont inutiles au maître; parce qu'il ne peut pas l'imputer à celui-ci, & que c'est à lui possesseur qu'elle arrive, *ei res perit.*

§. 645. *Si animalia quædam aluntur propter solum usum, quicunque tandem is fuerit; dominus sine pabuli restitutione animal suum recipere debet.* Et dans la note l'Auteur apporte l'exemple des chiens, des paons & des autres oiseaux que l'on nourrit pour le plaisir.

Si l'on doit restituer la

Mais cet usage d'un chien, d'un paon &c. peut être quelque chose pour

nourriture donnée à certains animaux, par celui qui les a trouvés.

pour le maître, & rien du tout pour celui qui les a trouvées; & dans ce cas, le maître doit restituer la nourriture à celui qui a trouvé son chien, ou son paon.

Fin de la Seconde Partie.

QUES-

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

TROISIEME PARTIE.

§. 209.

LA seconde définition que l'Auteur donne ici de l'énigme, ne me paroit pas bonne, car une bonne énigme ne doit pas consister dans l'ambiguité des termes, mais dans la finesse des rapports, qui les rend difficiles à apercevoir. Des énigmes.

§. 319. *Virtutem simulare non licet.*

Les quatre demonstrations de cette S'il est permis de

feindre la vertu.

te propoſition prouvent ſeulement, que celui qui feint la vertu n'eſt pas vertueux; ce qui eſt bien clair, car on feint ce que l'on n'a pas. Si l'Auteur veut dire qu'on ne doit pas s'en tenir à la feinte, il a raiſon; mais en ce ſens, la propoſition eſt la même que la 326e. Il eſt évident que celui qui feint ſeulement une vertu ne remplit pas ſon devoir. Mais la feinte par elle-même eſt-elle illicite? Ajoute-t-elle quelque turpitude au défaut de vertu? C'eſt une autre queſtion à examiner.

Dans un cas particulier, où l'on n'a pas encore acquis l'habitude d'une vertu, eſt-il permis de la feindre, en agiſſant comme ſi on la poſſédoit? Cette feinte, dans une occaſion particuliere, eſt peut-être indifférente en elle-même, & devient licite ou illicite, ſuivant la fin pour laquelle on l'emploie. Un homme peu chaſte dans le fond du cœur, ſe trouve avec des femmes reſpectables; on loue la pudeur & la chaſteté, on lui demande ce qu'il en penſe: il les loue auſſi, & montre de cette maniere une vertu qu'il

ne poſſede pas. Qui oſera blamer ſa prudence & ſa retenue?

Mais affecter habituellement & avec oſtentation, une vertu que l'on n'a pas, eſt une infamie. Il faut montrer la turpitude de cette habitude, qui s'apelle *hypocriſie*, autrement qu'on ne le fait dans ce paragraphe & dans le 322. L'hypocrite eſt plus éloigné de la vertu qu'il affecte, que celui qui ne s'en pare point quand il ne l'a pas; car ne ſe mettant point en peine de l'acquerir réellement, lorſqu'il peut bien en affecter les déhors, c'eſt une preuve qu'il n'en fait intérieurement aucun cas, mais qu'il abuſe inſolemment d'une choſe ſainte & reſpectable, pour tromper les hommes. Voyez mes obſervations ſur le §. 1163. de la Ie. Partie.

§. 451. *Furioſi in lucidis intervalis valide promittere poſſunt.*

Si un furieux peut contracter dans ſes intervalles lucides.

L'Auteur fonde cette déciſion ſur ce que les furieux ont l'uſage de la raiſon dans leurs intervalles lucides, & le fondement eſt bon & ſolide. Maispour ne s'y point tromper dans

la pratique, il faut bien prendre garde ſi cet uſage de la raiſon, que le furieux a repris dans un intervalle, eſt bien entier, & particulierement à l'égard de l'objet ſur lequel il contracte, ou déclare ſa volonté. Un furieux peut retenir, dans ſes momens lucides, de fauſſes impreſſions, qu'il aura reçues dans ſes mauvais momens; & ces impreſſions l'induiront en erreur. Par exemple, s'il eſt évident que ſon dérangement lui a fait prendre en haine ſes héritiers naturels, pourra-t-il les deshériter validement, dans un moment lucide? Non certes; car il paroit évidemment que cette exhérédation prend ſa ſource dans le dérangement de ſa raiſon. Je ne voudrois donc lui accorder la faculté de contracter & de diſpoſer, dans ſes momens lucides, qu'avec de grandes précautions.

§. 513.

§. 513. *Si præſtatio annua nulli certo diei alligatur, ſit autem in uſum anni cujuslibet; quod anno primo præſtandum, ſtatim exigi poteſt, conſequenter promiſſio quoad annum primum in diem non ſit.*

En quel cas une livrance promiſe annuellement eſt d'abord exigible pour la premiere année.

L'énoncé de cette propoſition eſt un peu louche. Si l'Auteur veut dire, comme il y a aparence, qu'en pareil cas, on peut commencer à compter les années dès le moment de la promeſſe; je ſuis de ſon ſentiment. Mais s'il prétend que la livrance de la prémiere année ſe peut exiger d'abord, ou en quelque partie de l'année que ce ſoit; cela ne me paroit pas juſte. Quand je promets de donner à certain jour, j'ai tout ce jour-là pour m'aquitter, & ſelon M. W. même, on ne peut l'exiger de moi qu'à la fin du dit jour. De même, quand je promets de donner annuellement une ſomme, n'ai-je pas l'année entiere pour m'aquitter; & cela auſſi bien la prémiere année que les ſuivantes? Cependant il peut y avoir des cas, où la propoſition ſera vraie, même en

ce ſens ; par exemple, quand la promeſſe eſt faite pour l'entretien d'un homme, que l'on ſçait bien n'avoir pas d'autre moyen de ſubſiſter, la prémiere année ſe peut exiger dès qu'il en a beſoin, ou à meſure qu'il en a beſoin.

§. 522. *Si conditio poteſtativa fuerit ex parte promiſſoris, is eam protrahere non debet eo fine, ne quod promiſſum præſtare teneatur.* Et §. 523. *multo minus efficere debet, ne exſtet conditio, eodem fine.*

Obligation de celui qui a fait une promeſſe ſous une condition qui eſt en ſa puiſſance.

Je ne crois cela vrai que des promeſſes faites à titre onereux, c'eſt-à-dire contre un équivalent. Si je m'étois engagé à donner gratuitement une groſſe ſomme à quelqu'un, au cas que j'allaſſe à Paris, & que je viſſe dans la ſuite, que cette ſomme, promiſe trop légérement, dérangeroit mes affaires, ne me ſeroit-il pas permis de renoncer au plaiſir de voir cette ville, afin de n'être pas dans le cas d'accomplir ma promeſſe ? En promettant gratuitement quelque choſe ſous une condition qui dépend de moi, je don-

donne assez à entendre que je veux faire dépendre de ma volonté dans la suite, l'accomplissement de ce que j'aurai promis. Mais comme il n'est pas beau de changer de volonté sans raison, j'avoue que, sans de bonnes raisons, on ne doit pas éviter d'accomplir la condition, dans la seule vue d'éluder la promesse qui en dépend.

Quand celui à qui on a promis, a fait ou donné quelque chose, en vue & en échange de cette promesse, ce seroit le tromper que d'éviter la condition, dans la vue d'éluder la promesse; parce que se fiant à votre bonne foi, en admettant une condition qui dépend de vous, il a compté que vous donneriez lieu à la promesse, si rien ne vous en empêchoit. *Aidez-moi aujourd'hui dans mon travail, & je vous aiderai demain dans le votre, si je suis ici:* Cela signifie certainement, que je vous aiderai demain, si rien ne m'empêche de rester ici. Je vous tromperois donc, si je m'en allois sans nécessité, & seulement pour n'être pas dans le cas de vous aider; ma promesse auroit servi à vous es-

croquer ce que vous m'avez fait en échange. Cependant vous n'auriez pas action contre moi, ou droit de me contraindre, *jus belli*, dans l'état de nature; parce que c'eſt à moi de juger ſi je ſuis dans le cas de reſter, ou de m'en aller, puiſque vous vous en êtes raporté à moi. Mon action eſt deshonnête, ſans vous donner un droit parfait contre moi.

De la validité de certaines promeſſes, auxquelles l'erreur a eû quelque part.

Pour donner de juſtes déciſions ſur les cas où l'on prétend que l'erreur a donné lieu à la promeſſe, il faut ſe faire une idée bien diſtincte de ce que l'on doit entendre par *dare cauſam promiſſo*. M. W. dit (§. 570.), que l'erreur *dat cauſam promiſſo*, quand elle eſt la cauſe unique de la promeſſe. J'aimerois mieux dire, quand elle eſt le fondement de la promeſſe, la vraie & principale raiſon en vuë de laquelle elle a été faite. Ainſi toutes les fois que l'erreur eſt le vrai fondement d'une promeſſe, elle rend la promeſſe invalide, parce qu'il n'y a pas de vrai conſentement: mais lorſque l'erreur tombe ſeulement ſur quelqu'un des motifs qui nous ont porté

à promettre, ſans être préciſement le fondement de la promeſſe, elle ne la rend pas invalide.

A cette occaſion, je voudrois obſerver en général ſur les promeſſes purement gratuites, qu'elles ſuppoſent toutes cette condition tacite : *Je vous promets dans la ſuppoſition que vous êtes de mes amis, ou au moins que vous ne vous rendrez pas indigne de mes bienfaits.* Si je promets à quelqu'un de lui faire dans quinze jours un préſent de cent écus, & que dans l'intervalle, cette perſonne ſe déclare mon ennemi, je ne ſuis aſſûrément pas obligé à lui faire ce préſent.

§. 658. *Si quis promittit, quod ſuum non eſt, ſuum tamen fieri poſſe putat, quia ſuum fieri poſſe putat; is ad tantundem tibi obligatur, quantum impendendum erat, ut ſuum fieret, ſiquidem ſuum fieri nequit.*

Promeſſe faite d'une choſe, que nous croyons pouvoir acquerir.

Cette déciſion ne me paroit pas juſte pour tous les cas. Dans l'exemple allégué, je puis avoir des raiſons particulieres de vous donner

un certain livre, mais non pas de vous en donner la valeur. Il faut, je crois, juger de ces questions, à l'égard des promesses gratuites, par l'intention suffisamment manifestée de celui qui promet. S'il paroît que son intention principale étoit de faire une gratification, de donner la valeur de la chose qu'il promet; alors il doit en donner le prix, s'il ne peut pas donner la chose même. La décision de l'Auteur est juste, à l'égard d'une promesse faite à titre d'équivalent, ou de récompense; alors le but principal est de donner la valeur de la chose que l'on promet.

§. 681. *Si quis rem tibi promissam denuo alteri promittit; promissio prior valet, non posterior.*

Si une chose qui vous est promise peut être validement promise à un autre.

Peut-être n'est-il pas inutile de remarquer qu'en ce cas, la prémiere promesse doit être remplie à la lettre, & la derniere par un équivalent, si cette derniere est de celles où l'intention générale, ou bien l'obligation, est de donner la valeur de ce qu'on promet; mais si

en vertu de cette derniere promeſſe, on ne doit donner que la choſe même, & non point ſa valeur, la promeſſe eſt nulle, ſon accompliſſement étant impoſſible.

§. 697. *Si unus correorum promittendi, vel debendi, promiſſionem totam ſolus adimplet, vel debitum totum ſolus ſolvit; ceteri correi ipſi in nihil tenentur.*

Si les co-débiteurs ſolidaires ſont tenus envers celui d'entr'eux qui a payé le tout.

Cette déciſion n'eſt pas bien prouvée dans la démonſtration, & elle ne me paroit pas juſte dans cette généralité. Quand pluſieurs ont reçu enſemble une ſomme, dont chacun a tiré ſa part, & ſe ſont engagés ſolidairement à la payer, ne doivent-ils pas réellement chacun ſa quote-part; & cela n'emporte-t-il pas l'engagement tacite de payer cette quote-part à celui d'entr'eux qui aura payé ſeul pour tous? Ceux qui ne ſont pas recherchés par le créancier, pourroient-ils avec juſtice laiſſer retomber ſur un autre, la charge de rembourſer ce qu'ils ont reçu? S'ils ſe ſont enga-

gés solidairement, cela signifie seulement, que chacun d'eux a eû assez de confiance dans les autres, pour s'engager à devenir leur créancier, en payant pour eux, si celui à qui ils doivent vient à l'exiger.

Mais dans le cas où plusieurs personnes auroient solidairement promis de faire une chose, à titre de service gratuit, & sans rien recevoir par contre, la décision de l'Auteur est juste; parce qu'alors, chacun des promettans est censé consentir à faire seul ce qu'ils promettent, au cas que celui à qui ils s'obligent, l'exige de lui. Celui-ci peut s'adresser à tel d'entr'eux qu'il lui plaira; & la promesse une fois remplie, tous les promettans sont déchargés, & ne doivent plus rien à personne. Voyez Wolf. Tome IV. §. 817.

§. 773.

§. 773. *Si temeritas promiſſoris fuerit manifeſta ; promiſſionem acceptare non debemus, &, ubi poſt acceptationem ea nobis demum innoteſcit, ea remittenda, niſi tua interſit promiſſum eſſe. Idem tenendum de promiſſione animo indeliberato facta.*

Je voudrois même mettre des bornes à cette exception, *niſi tua interſit* ; car ſi l'accompliſſement d'une pareille promeſſe portoit un grand préjudice à celui qui me l'auroit faite, & que mon déſiſtement ne me cauſât qu'un leger dommage, je me croirois obligé à m'en déſiſter. Du devoir de celui à qui on a fait une promeſſe téméraire.

Au reſte, ſi j'accorde que nous devons nous déſiſter d'une promeſſe, que nous découvrons nous avoir été faite témérairement, ce n'eſt pas par la raiſon qu'en donne l'Auteur ; car on ne peut pas dire, qu'en nous tenant à une ſemblable promeſſe, nous concourrions au péché d'autrui. Le péché eſt commis, dès le moment que la promeſſe téméraire a été faite, & nous n'y avons aucune part, puiſque nous igno-

ignorions que la promeſſe fût faite témérairement. Ce péché conſiſte à faire une promeſſe ſans but & ſans raiſon ; mais non pas à exécuter ce qu'on a promis (& que je ſuppoſe licite en ſoi). La faute ne peut plus être anéantie ; ce ſont ſeulement ſes ſuites qu'il s'agit de prévenir, c'eſt-à-dire le dommage qui en réſulte au promettant. Or nous devons éviter le dommage d'autrui, ſi nous pouvons le faire ſans nous en attirer un conſidérable ; bien loin de nous prévaloir de ſes fautes, pour le mettre en ſouffrance, lorſque nous pouvons éviter ſon dommage & le notre. Voilà le vrai fondement de la déciſion. Remarquons que ſi celui dont l'Auteur s'appuie avoit lieu, il excluroit abſolument ſon exception, *niſi tua interſit promiſſum eſſe.* Car s'il eſt vrai, comme il le dit n. 2. que ſe prévaloir d'une promeſſe après qu'on l'a reconnue pour téméraire, ſoit la même choſe que ſi on l'eût acceptée la connoiſſant pour telle, & que ce ſoit, par conſéquent, concourrir au péché d'autrui, il faut y renoncer, quand même on en reſſentiroit

du

du dommage; ne nous étant pas permis de concourrir au péché d'autrui, pour éviter notre dommage. Quelqu'un m'a promis de faire un voyage pour mes affaires; je découvre enſuite qu'il abandonne, pour ce voyage, le ſoin de ſes enfans, ou d'autres fonctions ſacrées: je ne dois point profiter de ſa promeſſe, quand même je devrois faire une perte conſidérable, faute de l'avoir pour mon commiſſionnaire. Pourquoi cela? Parce que ſa promeſſe n'eſt pas ſeulement téméraire, mais qu'elle eſt criminelle. Il ne lui eſt pas permis de la tenir; & ſi j'en acceptois l'exécution, je concourerois à ſon péché.

§. 823. *Si pactum tacite renovatur* (id eſt, §. 820. ſi quid ab uno contrahentium pacto temporario finito fiat, quod nonniſi vi ejuſdem fieri poterat, altero conſcio, nec diſſentiente) *per tantum temporis intervallum valet, quanto antea duraverat.*

Il me ſemble qu'en ce cas, le pacte eſt plûtôt étendu, ou continué à Durée du pacte ta-

citement renouvellé.

à bien plaire, c'eſt-à-dire, pour autant de tems que l'une & l'autre des parties le trouveront bon, à moins que la nature de la choſe, ou l'uſage, ne déterminent un terme. Je vous loue ma maiſon pour ſix ans, à tant par an; au bout de ce terme, vous continuez à y demeurer, & je ne dis rien: le pacte ne me ſemble, en pareil cas, renouvellé que pour un an. Car notre ſilence dit ſeulement que vous voulez continuer à occuper ma maiſon au même prix, & que j'y conſens; mais il ne dit rien ſur le terme.

§. 872. *Si jurans moraliter falſum loquitur, mentitur, perfidus eſt & gloriam divinam obſcurat.*

Turpitude du faux ſerment.

Le ſerment eſt la plus forte aſſurance qu'un homme puiſſe donner de ſa bonne-foi; car en prenant Dieu à témoin de la vérité de ce qu'il dit, & en ſe ſoumettant à ſa vangeance, au cas qu'il jure à faux, il déclare qu'il connoît parfaitement combien il eſt obligé d'être vrai dans ce qu'il dit, ou réel dans ce qu'il promet. Il emploie donc tout ce qu'il

qu'il peut imaginer de plus fort pour tromper, s'il fait un faux ferment, & par conséquent il est perfide au plus haut dégré. Outre ce dégré de perfidie, il se rend encore coupable de profanation du nom de Dieu. Rien n'est plus criminel que d'employer ce nom auguste à tromper plus sûrement son prochain.

§. 935. *Perjurium est perfidia omnium maxima.*

Dans la démonstration l'Auteur dit : *Jurans fidem suam ei adstringit, cui jurato promittit. Quamobrem si contrarium ejus facit, quod se facturum promisit*, consequenter etiam si non facit, quod se facturum promisit; *perfidus est.* Ces paroles *consequenter &c.* ne s'accordent pas avec la définition de la perfidie §. 766. *Perfidia est vitium faciendi contrarium ejus, ad quod faciendum quis fidem suam adstrinxit.* Et dans la note, *ad perfidiam præcise requiritur, ut quis fidem suam adstrinxerit, & hoc non obstante sciens ac volens contrarium ejus facit, ad quod faciendum tenebatur.* Contradiction avec le §. 766.

Ne

Ne pas faire ce qu'on a promis, & faire le contraire de ce qu'on a promis, ſont deux choſes différentes. Il y a donc quelque changement à faire, ou dans les paroles de la démonſtration, que nous venons de rapporter, ou dans la définition de la *perfidie*, pour mettre ces deux paſſages d'accord. Le changement doit peut-être ſe faire dans la définition. M. W. exige deux choſes, pour caractériſer la *perfidie* & la diſtinguer d'un ſimple manquement à ſa parole, qu'il apelle *fidem fallere*, ſavoir 1°. Que l'on ait engagé ſa foi par quelque choſe de plus fort qu'une ſimple *pollicitation*, ou affirmation de ce que l'on fera (*ut quis fidem ſuam adſtrinxerit*). 2°. Que l'on faſſe le contraire de ce qu'on a promis de cette maniere. Mais, ſuivant l'uſage ordinaire, il ſemble que l'une ou l'autre de ces deux conditions ſuffiſe pour établir la *perfidie*, enſorte que celui qui a engagé ſa foi, qui s'eſt fortement obligé à faire quelque choſe, eſt un perfide, s'il ne le fait pas; & celui qui a ſimplement déclaré & affirmé qu'il fera une choſe (*qui fidem dedit*;

ce

ce que l'on peut traduire, *qui a donné parole*;) & qui fait enſuite le contraire, eſt de même un perfide. Quelqu'un m'a promis (ce qui dans l'uſage ordinaire ne s'entend pas d'une promeſſe parfaite & obligatoire) ou m'a donné parole de me recommander à un grand; s'il ne le fait pas, il manque ſeulement à ſa parole: s'il fait le contraire, en me deſſervant auprès du grand, il eſt perfide. S'il avoit engagé ſa foi, s'il s'étoit obligé à me recommander, & qu'il ne le faſſe pas, il eſt encore perfide.

Cependant le ſecond des trois cas que nous venons de poſer, ſavoir celui où un homme, après m'avoir aſſuré qu'il me recommandera, fait le contraire, & me deſſert auprès d'un grand, n'eſt pas une perfidie, ſelon M. W. Il apelle cela, *contra fidem datam agere*, §. 769. *ſi pollicitator contrarium ejus facit, quod ſe facturum pollicitus eſt; contra fidem datam agit; ſed perfidus non eſt.* Il paroit donc que, dans ſes principes, celui-là ſeul peut devenir perfide, qui a engagé ſa foi, *qui fidem adſtrinxit*; mais il faudra dire qu'il

le

le ſera, ſoit qu'il manque ſeulement de faire ce à quoi il s'étoit engagé, ſoit qu'il aille juſqu'à faire le contraire : & ce dernier cas ſera un plus haut dégré de perfidie. Je crois que c'eſt-là la penſée de M. W. Il l'inſinuë quand il dit (not. §. 766.) qu'*il y a divers dégrés de perfidie.* Il faut donc encore, dans cette ſuppoſition, changer quelque choſe à la définition de la *perfidie*, & dire : *Perfidus eſt qui contrarium ejus facit, vel qui id non facit, ad quod faciendum fidem ſuam adſtrinxerat.*

§. 958. *Falſiloquium licitum juramento confirmare non licet.*

Qu'il n'eſt pas permis d'employer le ſerment dans les occaſions où l'on déguiſe innocemment la vérité.

Cela eſt très vrai ; mais j'obſerve ici que la démonſtration du §. 884. ſur lequel cette propoſition eſt fondée, contient quelque choſe de ſuperflu & de peu exact, qui y jette de l'embarras ; l'Auteur y dit : *Jurans ſeſe obligat ad verum alteri dicendum* (§. 880.) Cela eſt vrai ; mais il s'oblige d'une obligation interne, comme on peut le voir par la démonſtration du §. 880. Donc l'Au-

l'Auteur ne devoit pas en conclure comme il fait, *conſequenter in eum transfert jus a ſe exigendi ut verum dicat.* Car on ne peut transporter ce droit qu'en contractant une obligation externe. D'ailleurs cette conſéquence, *in eum transfert jus &c.* eſt ici ſuperfluë. Il ſuffiſoit de dire qu'en convenant de jurer, on convient que celui qui jure dira la vérité, & que par conſéquent on en fait un pacte. On pouvoit encore démontrer cette propoſition 884. par la 881. *Jurans fidem ſuam adſtringit ei, cui jurat, de veritate dictorum.* Car en effet, le ſerment étant une maniere ſolemnelle & ſacrée de s'engager à dire vrai, quand vous convenez avec quelqu'un d'affirmer ce que vous dites par ſerment, vous vous engagez par cela même à lui dire la vérité; c'eſt un pacte qui ſe fait entre vous, & que vous êtes obligé de tenir. De cette façon, on aura une démonſtration ſolide & évidente de la préſente propoſition 958. Mais encore faut-il obſerver que, par ces principes, elle n'eſt pas démontrée d'une maniere aſſez générale; car il peut arriver

river que quelqu'un confirme par le ſerment un diſcours contraire à la vérité, ſans que celui à qui il parle l'en requiere, & même ſans qu'il y conſente; auquel cas il n'y a point entre eux de pacte de dire la vérité. Il faut donc, pour établir cette propoſition dans toute ſon étenduë, recourir à nos devoirs envers Dieu, leſquels ne nous permettent pas de profaner ſon nom. Il n'eſt permis d'employer ce nom auguſte, que pour conſtater la vérité dans des occaſions importantes.

§. 964. *Vovens ſe Deo obligat ad votum ſervandum.*

Des vœux. Ne faut-il pas qu'une promeſſe ſoit acceptée pour qu'elle devienne obligatoire ? Je trouve d'ailleurs l'objection rapportée dans la note, aſſez forte, malgré tout ce qu'on y répond. Peut-être ſeroit-il plus ſolide d'enviſager un vœu, comme une ferme réſolution d'exécuter telle ou telle choſe louable, de s'aquitter deſormais de tel ou de tel devoir, réſolution à laquelle on donne cette forme de vœu, afin qu'el-

qu'elle demeure plus préſente à l'eſprit, & que la volonté ſoit plus ſûrement déterminée à y perſiſter. La Philoſophie peut nous enſeigner pluſieurs ſemblables artifices, dont nous nous ſervons utilement envers nous-mêmes, pour nous affermir dans la pratique de nos devoirs.

§. 1018. *Quod in caſu dubio, quando certitudo haberi nequit, præſumitur, id in negotiis humanis contra eum pro vero habetur, contra quem fit præſumtio.*

Cette regle, ſur laquelle l'Auteur fondera le Droit *d'Uſucapion* & la *Preſcription*, ne peut être admiſe ſans explication. Il eſt vrai, que quand un homme donne lieu, par ſes faits, à la préſomption, nous ſommes en droit de prendre pour vrai, contre lui, ce que nous préſumons; & l'effet en demeure ferme, dans tous les cas où il ne tenoit qu'à lui de faire connoître la vérité. En toute autre occaſion, où l'intéreſſé n'a pû s'expliquer, il eſt bien vrai que parmi les hommes, la préſomption doit tenir lieu de la cer-

Examen d'une regle donnée au ſujet de la préſomption.

certitude, dans les cas où on ne peut obtenir celle-ci; mais l'effet n'en doit durer qu'autant que dure l'incertitude; & dès que la vérité paroît, l'effet de la préſomption ceſſe. Par exemple, j'occupe une choſe que j'ai lieu de préſumer avoir été abandonnée par le proprietaire: j'en jouis légitimement, tant que les choſes demeurent dans cet état, & j'en ſuis réputé maître ou proprietaire moi-même. Mais ſi le proprietaire paroit, la reclame, & me prouve qu'il ne l'a jamais abandonnée; je ſuis obligé par la Loi naturelle, à la lui reſtituer. Il eſt vrai que je ne dois peut-être aucune reſtitution de fruits, ou au moins que je ne dois rendre que ce dont je me trouverois plus riche du bien d'autrui; parce que ma poſſeſſion étoit légitime, tant que duroit la légitime préſomption. Il eſt vrai encore, que ſi ce proprietaire avoit indirectement donné lieu, par ſa faute, à la préſomption qu'il avoit abandonné cette choſe-là; & qu'en l'occupant, induit en erreur par lui-même, j'euſſe négligé l'acquiſition de quelque autre bien, que j'aurois

faite

faite ſans cela, il ne pourroit me redemander le ſien ſans me dédommager. Remarquez que je dis ici, s'il a donné lieu *indirectement* à la préſomption ; car s'il y a donné lieu lui-même directement, lorſqu'il pouvoit faire connoître la vérité, l'effet de la préſomption demeure ſtable, comme je l'ai dit d'entrée. Mais s'il n'eſt point en faute, il ne doit ſouffrir aucun dommage, & c'eſt moi plûtôt qui doit ſupporter celui que j'ai bien voulu riſquer de ſouffrir, en me fondant ſur une préſomption. La regle de l'équité me paroit être ici, que chacun ſoit tenu de ſes faits.

De ce que j'ai établi ci-deſſus, il ſuit encore, que ſi la choſe que j'avois occupée en vertu d'une préſomption légitime, ne ſe trouve plus en mon pouvoir, lorſque je viens à en découvrir le proprietaire, & que je n'aie rien reçu en échange, je ne ſuis tenu à aucune reſtitution, parce que je n'ai rien du bien d'autrui, & que j'ai pû légitimement aliéner ce que j'occupois de cette maniere ; la préſomption devant me tenir lieu de la vérité, tant

que celle-ci ne peut m'être connuë.

Par la même raiſon, ſi j'ai vendu cette choſe-là, je rendrai ſeulement le prix que j'en ai retiré; mais l'acheteur n'eſt tenu à rien, par le droit externe, & il ne pourra être dépoſſédé; ſon titre eſt valide, puiſque j'étois en droit de lui vendre, tant que duroit la légitime préſomption.

Voilà, ce me ſemble, quelles ſont les diſpoſitions de la Loi naturelle ſur ces cas-là. Mais juſques ici je n'ai parlé que du Droit Naturel externe. Le droit interne & de conſcience va plus loin. La regle générale eſt ici, que nous ne devons point nous enrichir du dommage d'autrui; & par conſéquent, quelque légitime, quelque bien fondée qu'ait été la préſomption, en vertu de laquelle je me ſuis emparé d'un bien, que j'ai crû abandonné; ſi je viens à découvrir avec certitude que l'intention du maître n'étoit point de l'abandonner, je ſuis obligé en conſcience à le lui rendre. Suppoſé qu'un homme eût été aſſez inconſidéré pour vous laiſſer, de gaieté de cœur, poſſéder ſon bien pen-

pendant long-tems, ſans rien dire, gardant le ſilence lors même qu'il devoit s'expliquer, & qu'il vint enſuite vous le redemander, en vous faiſant connoître clairement, que jamais ſon intention n'a été d'y renoncer; de bonne foi, pourriez-vous profiter de ſa folie, pour vous enrichir de ſes dépouilles? Il n'eſt point d'honnête homme, qui ne ſe crût obligé à la reſtitution. Il eſt vrai que s'il y alloit du ſien, ſoit par les dépenſes que cette poſſeſſion lui auroit occaſionnées, ſoit par d'autres choſes qu'elle lui auroit fait négliger, ou de quelque maniere que ce fût, il ſeroit très fondé à prétendre des dédommagemens. C'eſt le cas d'un poſſeſſeur de bonne foi, qui poſſede par la faute du proprietaire.

Au reſte, tout ce que je viens de dire ſur le fondement de *l'uſucapion* & de la *preſcription*, ne m'empêche pas de convenir, que l'on peut, avec juſtice, en ſtatuer autrement dans la ſocieté, pour maintenir la tranquilité, rendre les poſſeſſions certaines, favoriſer l'amélio-

lioration des fonds &c. Mais c'eſt alors un Droit Civil.

§. 1057. *Si quis multo tempore rem alienam poſſidet, dominus . . . præſumitur . . . . ſi res mobilis fuerit, deſperare, quod ad notitiam ſuam ſit perventurum, quinam eam poſſideat.*

Préſomption d'abandonnement fondée ſur le défaut d'eſpérance.

Il me ſemble qu'un homme ne perd jamais entierement l'eſpérance de recouvrer une choſe qu'il a perdue; il attend cette faveur de quelque heureux hazard, comme il en arrive ſi ſouvent. Dans les cas donc où la choſe perdue vaut la peine qu'on s'en ſouvienne, on ne peut jamais préſumer que le maître ait abandonné ſon droit de proprieté.

§. 1059. *Præſumtio derelictionis rei adverſus negligentem in inquirendo in res ſuas eſt præſumtio abſoluta, ſeu juris & de jure.*

Si la préſomption d'abandonnement,

La démonſtration me paroit être un paralogiſme. Il eſt manifeſte que l'Auteur prend ici cette propoſition, *Lex naturæ dat jus ad eos actus ſine qui-*

quibus dominiorum certitudo obtineri nequit, comme si elle signifioit, que la Loi naturelle nous donne droit à tout ce qui peut rendre notre domaine, ou notre proprieté sûre & stable. Or elle ne peut signifier autre chose sinon, que la Loi naturelle nous donne droit à tout ce qui peut nous rendre certains, que tous les biens que nous possédons nous apartiennent justement & légitimement; & ce n'est qu'en ce sens qu'elle est démontrée dans les §§. 1048. 1049. & 1050.

contre un négligent est absoluë, ou *juris & de jure.*

Pour ce qui est de cette proposition 1059. en elle-même, je la crois vraie quant au Droit externe, même naturel; car le bien & la tranquilité des hommes ne permettent pas, & par conséquent la Loi naturelle défend, qu'un homme, dans le cas présent, puisse entreprendre d'inquiéter un possesseur. Mais le droit interne ne décide-t-il pas autre chose, sur-tout en certains cas? Le possesseur est obligé d'apporter tous ses soins à s'assûrer de la réalité, ou de la légitimité de son domaine (§. 1049.) S'il vient donc à découvrir que ce qu'il possède

apartenoit légitimement à un autre, qui en a perdu la poſſeſſion par ſa négligence; peut-il en conſcience le retenir? N'eſt-il pas plûtôt obligé à le reſtituer, pourvû que ce proprietaire négligent le dédommage du tort que ſa négligence, qui a donné lieu à une préſomption légitime, pourroit lui avoir cauſé, en lui faiſant perdre un tems qu'il auroit employé ailleurs, en lui faiſant manquer l'occaſion de faire quelque autre acquiſition, ou en d'autres manieres?

Fondement légitime de la preſcription.

Je finirai mes obſervations ſur cette matiere, en établiſſant ce qui fait, ſelon moi, le fondement le plus légitime de la preſcription. Le prétendu maître, ou proprietaire, en laiſſant écouler un tems conſidérable, ſans reclamer ce qu'il prétend aujourd'hui être à lui, a mis les choſes en tel état, que le poſſeſſeur n'ayant plus les moyens de prouver manifeſtement ſon droit de proprieté, il pourroit arriver que celui qui reclame la choſe conteſtée, produiroit en ſa faveur des preuves démonſtratives en apparence, mais qui ne paroîtroient telles que par

le

le manque de quelque document, perdu par laps de tems, du témoignage d'un homme qui ne vit plus &c. Le poſſeſſeur de bonne-foi n'eſt donc point obligé de courrir les riſques d'une diſcuſſion, dans laquelle le bon droit pourroit ſuccomber, par ce défaut auquel l'autre a donné lieu; & il peut légitimement & en conſcience, tant que le droit contraire ne ſe montre pas à lui avec une pleine & entiere certitude, s'en tenir à *l'uſucapion*, ſur-tout ſi elle eſt fondée ſur une préſomption abſoluë, ou *juris & de jure*. Je m'explique par un exemple. *Caïus* vend ſon fonds à *Tite*, en préſence de *Mevius* & de *Sempronius*, & part pour les Indes. *Tite* périt avec ſon titre, ſans laiſſer d'héritiers, & les deux témoins meurent, avant que perſonne ait eû connoiſſance du marché fait avec *Caïus*. Celui-ci repaſſe dans ſa patrie, il y ſéjourne, ſans reclamer le fonds, qui n'eſt plus à lui; il part de nouveau. Vingt-ans s'écoulent, ſans qu'il s'en informe.

Cependant *Luc*, qui prenoit soin de la terre, voyant qu'on l'abandonne, se l'approprie comme un bien délaissé. *Caïus*, informé de ce qui s'est passé, revient & revendique son fonds. N'est-il pas vrai que par la mort de l'acheteur & des deux seuls témoins, *Caïus* sera en état de démontrer, en apparence, qu'il est le vrai & seul maître du fonds ? Cependant il ne l'est pas. Supposons maintenant qu'il n'eût point vendu son fonds à *Tite*, mais laissons subsister toutes les autres circonstances de l'histoire, *Caïus* ne mérite-t-il point de n'être pas seulement admis à prouver sa proprieté, & l'acquereur, ou le prémier occupant, est-il obligé de s'exposer, en la discutant, à être trompé par une suite de choses, resultantes des faits de *Caïus*, comme notre prémiere supposition prouve que cela est possible ? Si quelqu'un doit risquer de perdre le *sien*, il est juste que ce soit celui qui est en faute. Mais si le possesseur savoit très-certainement, que

que le bien qu'il poſſede par *uſucapion*, appartenoit à celui qui le reclame, & que celui-ci ne l'a point réellement abandonné, je crois que le droit interne & de conſcience l'obligeroit à rendre ce bien.

Fin de la Troiſieme Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

QUATRIEME PARTIE.

§. 39. *Beneficiarius amare debet benefactorem ob beneficia sibi tributa.*

Que l'on doit aimer un bienfaiteur.

LA démonstration de cette proposition prouve seulement, que naturellement il arrive que l'on aime un Bien-faiteur ; mais il falloit prouver qu'on est obligé à l'aimer, à cause de son bien-fait. Cela se peut faire de cette maniere : nous sommes obligés à conformer nos actions libres aux vues de la nature, & par con-

conſéquent à les déterminer par les mêmes raiſons finales, qui déterminent nos actions naturelles. Or l'amour eſt un ſentiment que la nature a mis en nous pour tout ce qui nous eſt avantageux, quand nous le connoiſſons pour tel, afin que nous nous y attachions; nous devons donc conſidérer le bien que l'on nous fait, de maniere que nous en aimions l'auteur.

Voici une autre démonſtration, qui ſatisfera davantage bien des gens. Nous avons abſolument beſoin du ſecours des autres hommes. Pour l'obtenir, il faut que nous nous rendions agréables, & par conſéquent, que nous aimions nos bienfaiteurs; puiſque les ingrats ſont généralement odieux.

§. 45. *Beneficiarius obligatur ad gratias benefactori agendas.*

Des actions de graces duës aux bienfaiteurs.

Ceci tombe un peu dans la minutie. Mais la propoſition n'eſt pas même bien prouvée. *Nous devons être reconnoiſſans*, dit l'Auteur; *mais cette diſpoſition ne peut être connuë du bienfaiteur, ſi on ne la lui témoigne.*

gne. Donc on doit lui rendre graces. Il falloit prouver qu'il eſt abſolument néceſſaire que notre reconnoiſſance ſoit connuë du bienfaiteur ; ce qui n'étoit pas aiſé, car il eſt des cas où il n'eſt point néceſſaire de faire connoître notre reconnoiſſance, & d'autres où cela ne ſeroit pas convenable. C'eſt ſeulement dans l'occaſion, qu'il faut néceſſairement la témoigner, plus par des effets que par des paroles.

§. 350. *Pecunia, qua æſtimatur pretium rerum, quæ iis utendo fruendo non conſumuntur, accenſenda pecuniæ ſuperflua.*

Du ſuperflu.

Cette propoſition me paroît fort ſinguliere, & je n'en vois pas l'uſage. La valeur de ma maiſon, quoique cette maiſon ſoit ſimple & bornée au néceſſaire, doit donc être comptée parmi mon ſuperflu ? On ſent d'abord que cette aſſertion ne peut être admiſe ; mais je le démontre, par les principes mêmes de l'Auteur. *Si quelqu'un*, dit-il (§. 347.) *a de l'argent, dont il ne ſe ſert pas pour ſe procurer les choſes qui*

qui ſervent à paſſer la vie commodément, agréablement & décemment; cet argent lui eſt ſuperflu. Lors donc que j'employe une ſomme à acquerir une maiſon commode & agréable, cette ſomme n'eſt point chez moi du ſuperflu. De même, j'ai des champs & des prés; je ne les mange pas, pour mon entretien, mais ſeulement leurs produits. Donc, dira l'Auteur, leur valeur eſt du *ſuperflu*, puiſque vous ne la conſumez pas. Point du tout; car ſans ces fonds, & par conſéquent ſans leur valeur, je ne puis avoir ce qu'ils me produiſent, & dont j'ai beſoin chaque année, pour mon entretien. La fin, ou la deſtination naturelle des biens de toute eſpèce, eſt de pourvoir à mes beſoins pendant toute ma vie. Par conſéquent les fonds, dont le raport annuel eſt employé pour ces mêmes beſoins, ne ſont point du *ſuperflu*. La propoſition 347. ne peut s'entendre que des revenus, ou de l'argent qu'on tiendroit en caiſſe, ſans en faire uſage, & non pas des fonds, ou des capitaux.

Si

Si vous me dites que le simple usufruit de mes fonds suffiroit à mes besoins, & que par conséquent le prix de leur proprieté est chez moi du superflu ; je répons que c'est tomber dans des subtilités inutiles & incommodes, car l'usage naturel & ordinaire de la proprieté d'un fonds est d'en avoir le revenu ou la jouissance, & l'on ne peut pas toujours s'assurer l'usufruit d'une chose, si l'on n'en a la proprieté ; d'où il suit qu'en certains cas, on ne pourra dire en aucune maniere, que la proprieté soit du superflu.

§. 482. *In commodato pactio hæc, ne dolus præstetur, valida non est.* Et dans la démonstration ; *legi naturali repugnat ; ita conveniri, ut commodatario liceat scienti ac volenti rem destruere, vel deteriorem reddere, nec de resarciendo damno teneatur, consequenter ne dolus præstetur.*

S'il m'est permis de consentir que celui

Je ne vois pas trop comment cette convention est contraire à la Loi naturelle, au moins en certains cas ;

&

& l'Auteur ne le démontre point. Comme je puis détruire, ou abandonner une chose qui m'appartient, si j'en ai de bonnes raisons ; de même, je puis permettre à quelqu'un d'en user comme il lui plaira, à l'égard d'une chose que je lui prête, & l'exemter de toute restitution, s'il trouve à propos de la détruire. Cette clause est dans le fonds, une espèce de don conditionel, dans lequel je ne vois rien d'illicite. Je prête à un voyageur une chose de peu de valeur, & je consens que s'il vient à la jetter en chemin, parce qu'elle l'embarassera, il ne me la rende point. Qu'y a-t-il là de contraire à la Loi naturelle ?

à qui je prête une chose la pourra détruire.

§. 493. *Si duobus vel pluribus eadem res commodatur, unusquisque obligatur ad eam restituendam, singuli autem culpam præstare tenentur, nisi aliter convenerit, ut scilicet singuli teneantur in solidum.*

Cette proposition est vraie, pourvû qu'on ne restreigne pas l'exception, *nisi aliter convenerit*, à une convention expresse ; car cette conven-

D'une chose prêtée à plusieurs.

vention peut être tacite, comme réſultant naturellement des circonſtances du prêt. Pour donner de juſtes déciſions des différens cas qui peuvent ſe préſenter, lorſqu'on a prêté ſimplement à pluſieurs, ſans s'expliquer, il faut bien diſtinguer les circonſtances du prêt. Si j'ai prêté un livre, par exemple, à pluſieurs perſonnes, pour s'en ſervir tour-à-tour, & chacun en ſon particulier; ce prêt général doit être conſidéré comme autant de prêts particuliers, qu'il y a de commodataires; enſorte que ſi le livre périt dans les mains du prémier, c'eſt comme s'il lui avoit été prêté à lui ſeul; s'il périt entre les mains du ſecond, c'eſt comme ſi le prémier me l'eût déja rendu, & que je l'euſſe prêté de nouveau à ce ſecond, puiſqu'il n'a paſſé dans ſes mains que par mon conſentement. Mais ſi les commodataires ſont aſſociés pour l'uſage qu'ils veulent faire de la choſe qu'on leur prête, on doit préſumer que le maître a eû intention de la leur prêter en commun; enſorte qu'ils fuſſent tenus ſolidaire-

ment

ment à la lui payer, au cas qu'elle périt par la faute de quelqu'un d'eux.

§. 497. *Commodatum tacitam hanc habet conditionem, nisi interea propriis usibus res fuerit necessaria.*

Condition tacite dans le prêt à usage.

La proposition est incontestable, en général; cependant il me semble qu'il y a une exception à faire. Quand on prête une chose, dont l'usage ne peut être interrompu sans préjudice pour celui qui s'en sert, il semble qu'on s'engage à la lui laisser, jusqu'à la fin de l'usage pour lequel il la demande. Par exemple, vous me prêtez un fourneau, pour une opération chymique, qui doit durer huit jours, & qui ne peut être interrompue un moment, sans causer la perte de ce que je me propose de faire. Dès-lors vous êtes obligé à me laisser ce fourneau, pendant les huit jours entiers, si une fois mon opération est en train, & vous ne pouvez le reprendre, quand même vous viendriez inopinément à avoir besoin vous-même de votre fourneau. Vous êtes censé avoir

avoir consenti à cette condition. Mais si en me prêtant ce fourneau, vous ignoriez l'usage que j'en voulois faire, je dois vous le rendre, dès que vous en avez besoin, ou vous dédommager du retard. Toutefois, si la privation du fourneau devoit causer au proprietaire une perte réelle & considérable, tandis qu'elle priveroit seulement le commodataire d'un gain qu'il pourroit faire, celui-ci devroit rendre le fourneau, parce qu'il ne doit pas s'enrichir au dommage d'autrui, & sur-tout d'un homme qui ne s'est proposé que de lui faire plaisir; & de plus, l'intention du proprietaire ne peut avoir été de s'exposer à ce dommage, quoiqu'il puisse bien avoir consenti au risque peu probable de se priver d'un profit. La regle générale est de voir, ce que l'un & l'autre auroit probablement fait & dit, s'ils se fussent expliqués sur les cas qui pouvoient se présenter.

§. 552.

§. 552. *Si ſumma pecuniæ mutuo datur, expreſſo monetæ genere, eadem ſumma reſtituenda eſt in eodem moneta genere juxta bonitatem extrinſecam & intrinſecam, quam tempore contractus habebat.*

Cette propoſition eſt contredite directement par la propoſition 558. que je raporte : *Si ſumma pecuniæ mutuo data fuerit, expreſſe moneta genere, ac interea, donec reſtitutio fiat, bonitas extrinſeca ſalva intrinſeca fuerit aucta, debitor eandem ſummam reſtituens incrementum detrahere debet ; ſin illa fuerit diminuta, defectum ſupplere debet.* Le cas eſt le même dans l'une & dans l'autre propoſition, & la déciſion eſt oppoſée. La contradiction devient plus manifeſte encore par ces paroles de la note §. 552. *Et hoc demum pacto perinde eſt, ac ſi pecuniam mutuo non dediſſes, ſed ea in ciſta repoſita penes te manſiſſet, quemadmodum requirit mutuum*, conférées avec la note du §. 558. & particulierement avec ces mots : *Hoc enim pacto creditor conſervat eam-*

Contradiction de deux propoſitions ſur la reſtitution d'une ſomme, prêtée en exprimant le genre de monnoie.

eandem pecuniæ ſummam in eodem genere monetæ ejuſdem bonitatis intrinſecæ, quod intendit qui mutuo dat ſummam expreſſo monetæ genere. Au reſte, je crois cette derniere déciſion juſte. Celle du §. 552. ne convient pas à ce cas, mais à celui où l'on a prêté les eſpèces mêmes (ce que M. W. apelle *genus pecuniæ mutuo dare*) & non une ſomme, ou une valeur numeraire. Mais aujourd'hui on va au-devant de toute difficulté, en ſpécifiant non ſeulement le genre de monnoie, mais encore ſa valeur : *je payerai cent écus, en Ducat de poids, à* $2\frac{3}{4}$ *écus le Ducat.*

§. 591. *Si deponens rem cuſtodiendam committit homini negligenti, quem negligentem eſſe novit, vel noſſe poterat, & res depoſita negligentia depoſitarii vel perit, vel deterioratur; damnum inter deponentem & depoſitarium dividendum in ratione culpæ utriuſque.*

De celui qui met en dépot entre les

La comparaiſon que l'Auteur fait, dans la note, de ce cas avec celui du prêt à uſage (*commodatum*) ne me

me paroît pas juſte. Dans ce dernier, c'eſt le commodataire qui doit reparer ſeul le dommage, parce qu'on ne lui a prêté la choſe perdue que pour ſon ſeul avantage. Dans le dépôt, au contraire, le bénéfice du contrat eſt tout entier pour celui qui dépoſe: Il eſt beaucoup plus en faute que celui qui prête, s'il contracte avec un négligent, & il ne devoit point confier ſon dépôt à un homme dont il connoiſſoit la négligence; c'eſt en quelque façon lui tendre un piege, c'eſt l'expoſer à une perte, ſans qu'il puiſſe lui en revenir aucun avantage. Si donc le droit externe oblige en général un dépoſitaire à payer le dépôt perdu par ſa négligence, le droit interne oblige celui qui a dépoſé, à dédommager ce négligent d'une perte à laquelle il l'a expoſé par ſa faute.

mains d'un négligent.

§. 713.

§. 713. Quoniam mandatum facti turpis nullam producit obligationem ; *ex mandato turpi nec mandatarius mandanti, nec mandans mandatario ad quicquam tenetur*, conſequenter .... *ſi mandatarius mandatum non adimplet, mandanti non tenetur ad id, quod intereſt mandatum adimpletum non fuiſſe, &, ſi adimplet, mandator eidem non tenetur ad impenſas reſtituendas damnumque, quod incurrit occaſione mandati, reſarciendum, ſeu eum indemnem præſtare non obligatur.*

Si un mandement ou une commiſſion pour choſe deshonnête eſt obligatoire.

Cela eſt vrai quant au contrat, qui en effet n'oblige ni l'un ni l'autre. Mais je voudrois obſerver que le mandateur peut être tenu d'ailleurs à indemniſer le mandataire, comme l'ayant induit à une mauvaiſe action, qui l'a mis en fraix, ou qui a eû de mauvaiſes ſuites ; la conſcience l'oblige, ce me ſemble, à indemniſer ce mandataire trop complaiſant. Il eſt vrai que les Loix Civiles, qui les puniſſent l'un & l'autre avec raiſon, ne doivent ac-

accorder au mandataire aucune action en dédommagement, parce qu'il en eſt indigne, & ſur-tout parce qu'il faut détourner les hommes de ſe charger de pareilles commiſſions.

§. 729. *Si quis per epiſtolam tibi mandat, tu vero non reſpondes, mandatum contrahitur.*

Si le ſilence de celui à qui on donne une commiſſion par lettre, eſt une acceptation tacite.

Voici comment l'Auteur prouve cette propoſition. *Quand on vous donne par lettre, une commiſſion, dont vous ne voulez pas vous charger, il eſt néceſſaire que vous faſſiez réponſe, pour dire que vous ne le voulez pas. Si donc vous vous taiſez, lorſque vous ne devez pas vous taire, votre conſentement ſe préſume de votre ſilence même.* Mais il falloit prouver, que je dois néceſſairement faire connoître mon refus, par une réponſe. Cela ſeroit vrai, ſi la commiſſion me venoit de quelqu'un à qui je fuſſe obligé d'obéir. En ce cas, ſi j'ai, dans une occaſion particuliere, quelque raiſon de ne point exécuter ſes ordres, je dois ſans-doute le lui faire connoître. D'où il

il ſuit, que ſi je garde le ſilence avec lui, il préſume avec raiſon, que je veux faire ce qu'il me commande. En tout autre cas, il eſt plus naturel de ſuppoſer, que ſi on acceptoit le mandement, on en informeroit le mandateur, en répondant à ſa lettre. N'étant point obligé à me charger d'une commiſſion, pourquoi mon ſilence ſignifieroit-il un conſentement de ma part? Je puis avoir des raiſons de ne pas écrire à un homme, qui s'aviſe de me commettre quelque choſe; ce peut être auſſi un homme, à qui je ne daigne pas ſeulement répondre: la préſomption n'eſt donc point que je conſente au mandement, ou à la commiſſion de celui, à qui je ne prens pas la peine de répondre.

Remarquons de plus, ſur la démonſtration de l'Auteur, que le ſilence d'un homme ne vous autoriſe point à préſumer ſon conſentement, dans toutes les occaſions où il peut & doit parler, mais ſeulement dans celles où il eſt obligé particulierement à s'expliquer, au cas qu'il ne conſente pas; autrement, quelle

quelle raiſon auriez-vous de préſumer plûtôt ſon conſentement que ſon refus ? Je demande à un homme, voulez-vous me vendre votre cheval ? Et il ne répond rien. Certes ce ſilence marque plûtôt un refus, qu'un conſentement. Mais lorſque je lui dis, *je viens finir le marché que nous avions commencé, voilà trente Louïs pour votre cheval*, que je compte l'argent, & que j'emmene ce cheval ; s'il me laiſſe faire, & ſe tait, ſon ſilence eſt un véritable conſentement.

§. 817. *Si plures fidejuſſores ſimul promittunt, ita ut ſinguli teneri velint creditori in ſolidum ; creditor eligere poteſt eum, à quod debitum exigat, quando principalis ſolvere nequit, unius ſolutione liberantur omnes, ceteri autem eidem ad nihil tenentur.*

Du cas où il y a pluſieurs cautions ſolidaires.

La propoſition eſt vraie ; mais c'eſt par la raiſon que, quand pluſieurs ſont cautions ſolidaires, chacun d'eux eſt ſéparément caution du tout, comme s'il étoit ſeul. Le créancier peut s'adreſſer à celui qu'il

lui plait, & le paiement les libere tous. Quant à la démonſtration de ce paragraphe, voyez mes Obſervations ſur le §. 697. de la III. Partie.

§. 1044. *Vitia rei, quæ in oculos non incurrunt, vel aliunde nota non ſunt, emtori indicare tenetur venditor.*

Si un vendeur doit indiquer les défauts viſibles de ce qu'il vend.

Voilà qui eſt bien. Mais quand l'Auteur ajoute n. 2. *nec venditor vitia rei, quæ in oculos incurrunt, emtori indicare tenetur;* cela ne me paroit vrai que quand au droit externe, & même ſeulement dans les cas où il ne s'agit pas d'un vice bien conſidérable. En ce cas, le droit externe n'autoriſe pas l'acheteur à revenir contre le marché; & il décide ainſi pour prévenir les difficultés, & afin que les négociations ne ſoient pas trop expoſées à devenir nulles; ce qui troubleroit le commerce; l'acheteur devant s'en prendre à lui-même, s'il achete une choſe ſans l'avoir examinée. C'eſt à l'égard d'un léger défaut, que peut

peut avoir lieu la raiſon que M. W. allégue dans la note, ſavoir, que quand le défaut eſt viſible, on préſume que l'acheteur s'en eſt aperçû. Mais tout cela n'empêche pas que par le droit interne, qui eſt celui de la conſcience, le vendeur ne ſoit obligé d'indiquer tous les défauts qu'il connoit dans la choſe qu'il vend, dès que ce ſont des défauts réels & nuiſibles. Quand il s'agit d'un vice conſidérable, & qui rend la choſe à peu-près inutile, ou d'un beaucoup moindre prix, le droit externe même autoriſe l'acheteur à revenir contre le marché; parce qu'on ne peut point préſumer qu'il eût acheté, s'il ſe fût aperçû du vice. Par exemple, ſi j'ai acheté une tabatiere, ſans prendre garde qu'elle étoit fenduë, je puis obliger le marchand à la reprendre, pourvu que je prouve, qu'elle étoit fendue lorſque je l'ai achetée.

§. 1095. *Si legi commissoriæ certus dies non fuit adjectus, naturaliter vel ex post facto adjiciendus, vel, si de eo conveniri nequit, emtor ad solvendum pretium compellendus.*

De la clause commissoire, sans terme assigné.

Ne devroit-on pas dire plûtôt, que, dans ce cas, la vente est nulle, dès le moment que le vendeur demande le prix & que l'acheteur le refuse? Car si je stipule que la vente sera nulle, au cas que vous ne me payez pas, & si nous ne fixons point de terme; cela paroit signifier que vous devez, sous peine de nullité de la vente, me payer quand je l'exigerai.

§. 1121. *Si contra pactum de retrovendendo res venditur, venditio quidem valida manet, venditori tamen primo tenetur secundus ad id, quod interest &c.*

De la vente faite contre le droit de réemtion.

Je ne puis être de ce sentiment. *Emtor*, dit l'Auteur, *promisit venditori primo, si rem ei iterum venditurum, si eam redimere voluerit, non*

non vero ſibi ademit jus eam alteri vendendi. Je n'accorde point cela : au contraire, l'acheteur n'a jamais eû le droit de la vendre à un autre, ſi ce n'eſt *ſalvo jure venditoris primi ;* puiſqu'elle ne lui a été vendue que ſous la charge de réemtion ; & il n'a point ſur elle un plein domaine, tant que le pacte de réemtion ſubſiſte. On ne peut enlever au prémier vendeur, malgré lui, le droit de racheter, qu'il s'eſt reſervé. L'Auteur eſt de mon ſentiment, dans le cas de la propoſition ſuivante §. 1122. *Si pacto de retrovendendo adjiciatur pactum, ne liceat emtori, quamdiu pactum de retrovendendo ſubſiſtit, alii vendere rem, niſi ſalvo jure ſuo, vel prorſus non vendere ; ſine conſenſu venditoris primi eam vendere nequit. Quodſi vendiderit, venditori primo ſalvum manet jus ſuum redimendi.* Mais il me ſemble qu'il n'eſt pas naturel de faire cette diſtinction. L'engagement eſt le même ; tacite, dans le cas du §. 1121. ; exprès, dans celui du §. 1122. Car il y a dans le prémier, plus qu'une ſimple promeſſe ; il y a

une reserve, de la part du vendeur, & un engagement, de la part de l'acheteur, qui limitent le droit de proprieté de ce dernier. Si le pacte *de retrovendendo* n'étoit pas compris dans le contrat de vente, ou ne l'accompagnoit pas, pour faire une des conditions de la vente, & qu'il se fit seulement dans la suite; ce pourroit être une simple promesse de revendre au prémier vendeur; & en ce cas, le sentiment que je combats seroit fondé.

§. 1152. *Si duæ res alternative vendantur, & emtor in mora fuerit, ne optio fiat; a die moræ periculum ad ipsum pertinet.*

Pour qui est le péril, quand l'acheteur doit choisir de deux choses l'une, & qu'il est en retard.

Il paroît que le péril seulement de la moitié de ces deux choses, doit être pour le compte de l'acheteur. Car s'il eût choisi dans le tems marqué, l'une des deux demeuroit aux périls du vendeur. Si vous dites, qu'il auroit peut-être vendu à un autre celle qui seroit restée, il faudra examiner s'il est en effet probable que le retard de l'acheteur l'ait empêché de la vendre. Mais ne pourroit-

roit-on pas dire auſſi, que le vendeur étoit le maître de vendre l'une & l'autre, dès que l'acheteur n'a pas fait ſon choix au tems marqué?

On ne pourroit gueres juger de ces ſortes de cas ſur une déciſion générale. Les circonſtances particulieres doivent être bien peſées, & elles peuvent opérer des déciſions toutes différentes. Il eſt inconteſtable que l'on doit reparer tout le dommage que l'on a cauſé par ſa faute. Mais quoiqu'il ſoit aiſé de voir ſi quelqu'un eſt en faute, il ne l'eſt pas également de déterminer juſqu'à quel point ſa faute a influé ſur le dommage.

§. 1226. *Si conductori rem ſimilem & æque commodam præſtat locator abſque ullo ipſius ſumtu; rem vendere, vel propriis uſibus neceſſariam illi adimere poteſt.*

Si l'on peut retirer ou vendre une choſe loüée, en en fournissant

Il eſt vrai qu'en ce cas, le devoir du preneur exige de lui qu'il accepte l'équivalent, parce que tout homme doit procurer le bien d'autrui, autant qu'il peut le faire, ſans ſe manquer à ſoi-même: mais

une autre au preneur.

je ne crois pas que le bailleur ait droit de l'y contraindre, puisque, selon les principes mêmes de l'Auteur, en vertu de la liberté naturelle, il faut laisser à chacun le droit de décider de ce qui lui convient le mieux. Si vous me présentez une autre chose en remplacement de celle que vous m'avez louée; c'est à moi de juger si cette échange me convient, & si elle ne me porte aucun préjudice: vous ne pouvez donc me contraindre à l'accepter.

§. 1242. *Si locatio facta fuit ad tempus definitum, & conductor, locatore non contradicente, ultra istud tempus re utatur; relocatio in modum anteriorem facta tacite intelligitur.*

Comment un louage se renouvelle tacitement.

Cette décision est juste, quant à toutes les conditions, excepté le terme du bail. Peut-être seroit-il plus naturel de dire, à cet égard, que le preneur doit payer le loyer, à rate de tems, suivant le prix convenu, si au moins la chose est de nature à pouvoir se louer pour quelque terme que ce soit. C'est au bail-

bailleur, s'il ne veut pas consentir à ce louage indeterminé quant au tems, à faire expliquer le preneur. S'il est question d'un fonds qui raporte des fruits, le louage est censé renouvellé pour une année, parce que c'est-là le terme naturel de pareils louages. J'ai déja touché cette matiere sur le §. 823. de la III. Partie.

§. 1276. *Si operi, quod alteri locasti, vel cœpto, vel jam confecto casus quidam sine omni culpa conductoris operis accidat; damnum tuum est: si vero vitio operis contingit damnum conductor operis resarcire tenetur.*

Du dommage accidentel arrivé à un ouvrage.

Si l'on n'ajoute pas ici la condition, *quod opus sit ex materia tua:* cette proposition contredit manifestement le §. 1268. dans la note duquel l'Auteur s'énonce ainsi: *Si aurifaber tibi facere debeat annulum ex auro suo & eidem includere gemmam suam, hæc vero in ipso actu inclusionis vitio materiæ frangatur, damnum utique fabri est*, nec tu pro operis frustraneis mercedem ullam ipsi

vere teneris. Il paroit par la démonſtration, que l'Auteur veut parler du cas où je prendrois un ouvrier à mon ſervice & à mes gages, afin qu'il travaillât pour mon compte ; & ſur ce pied-là ſa déciſion ſeroit juſte. Mais il eût fallu dire ici, *operas conducere*, & non pas, *opus locare*, ce qui doit ſignifier autre choſe ; & cette derniere expreſſion convenoit plûtôt à l'exemple de l'orfévre allégué dans la note du §. 1268.

Quand je loue un ouvrier, quand je le prens à mes gages, il n'eſt reſponſable que de ſes fautes ; il travaille comme à ma place & pour mon compte, & les accidens arrivés à l'ouvrage me regardent ſeul.

Mais ſi je commets un ouvrage, il y a diverſes diſtinctions à faire, pour ſavoir qui doit ſupporter les dommages purement accidentels. Et d'abord celle de *Florentinus* & de *Javolenus*, que M. W. raporte dans la note, me paroit juſte & fondée ſur les principes du Droit Naturel. Car dans un marché en gros, ou en bloc, je ne dois rien à l'ouvrier, à moins qu'il ne me livre l'ouvrage tout fait ; n'ayant rien promis qu'à

cette

cette condition. Et dans un marché en détail, à tant pour chaque partie ; dès que j'ai aprouvé les parties faites, je ſuis cenſé les avoir reçues, & j'en dois le prix : avant que je les aie aprouvées, je ne puis être cenſé les avoir reçues, & je n'en dois point le prix, ſi elles périſſent, à moins que je ne fuſſe en retard, *in mora*, dans l'examen que j'en devois faire. Par exemple, je trouve un charpentier avec ſes gens, dans une Isle déſerte, & je conviens avec lui, qu'il m'y conſtruira un vaiſſeau, duquel je lui payerai tant. Si le feu du ciel conſume le vaiſſeau, avant qu'il ſoit fini & livré ; la perte eſt pour le charpentier. Mais ſi je lui avois commis de me travailler, dans cette même Isle, cent mâts de navire, à tant le mât, laiſſant un commis, pour examiner chaque piece & voir ſi elle ſe travaille bien & ſelon notre accord ; je dois payer tous les mâts que mon commis aura vûs & aprouvés, quand même un accident les conſumeroit, avant que les cent fuſſent achevés.

Si un ouvrier fait chez moi, un

ouvrage aproprié à ma maiſon, ou s'il fait un ouvrage attaché à mon fonds; le dommage arrivé par accident, me regarde ſeul, parce que l'ouvrage eſt à moi, & m'apartient, à meſure qu'il ſe fait, & que, *res perit domino.* Mais s'il fabrique chez lui, ou ailleurs, ou même dans une chambre que je lui aurai prêtée pour cet uſage, un ouvrage détaché, qu'il doit me livrer quand il ſera fini; comme feroit, par exemple, un orfévre, à qui j'aurois commandé une piece de vaiſſelle; le dommage accidentel le regarde en entier, ſi la matiere étoit à lui, & ſeulement pour ſon travail, ſi la matiere m'apartenoit: toujours ſuivant la même regle, *res perit domino.*

Le §. 1278. peut ſervir de clef à la ſolution de ces ſortes de queſtions. Il faut examiner ſi le cas peut être réduit au contrat de vente & d'achat, ou à celui de louage. Si c'eſt au prémier, les accidens regardent l'ouvrier, juſqu'à ce qu'il ait livré l'ouvrage.

§. 1416. *Si quis pecuniæ tuæ usu vix tantundem lucrari potest, quantum ad præsentem vitæ necessitatem sufficit; usuræ illicitæ sunt.*
§. 1417. *Si quis usuris maxime indigeat, pecuniæ suæ usum concedere non debet ei, qui eodem vix tantundem lucrari potest, quantum ad præsentem vitæ necessitatem sufficit.*

S'il est permis de prêter à usure, à un pauvre, qui ne peut faire qu'un petit profit avec l'argent prêté.

Il me semble qu'il peut résulter des inconvéniens de ces deux propositions; car, de cette maniere, un pauvre pourra se trouver sans secours pour gagner sa vie. J'aimerois mieux me borner à dire, qu'il faut, dans ces cas-là, chercher les moyens de concilier les devoirs envers soi-même & ceux de l'humanité. On ne peut, ce me semble, décider absolument, qu'il est illicite de recevoir l'intérêt d'une somme que l'on prête à un pauvre, lors que ce pauvre, en faisant valoir ce qu'on lui prête, ne peut gagner précisément que ce qui lui est nécessaire pour vivre.

J'ai

J'ai mille écus à prêter, dont je veux retirer 50. écus par an, ayant besoin moi-même de ce revenu, pour vivre. Je ne puis, dites-vous, les prêter à cinq pour cent, à un homme qui en retirera chaque année un profit de cent écus, par la raison qu'il a besoin de ces cent écus pour vivre. Voilà une décision surprenante. Après m'avoir payé 50. écus d'intérêts, ce pauvre n'a-t-il pas encore 50. écus de plus qu'il n'auroit, si j'avois refusé de lui prêter? Supposons que cet homme fera un double gain, s'il a un fonds double. Qu'un autre fasse comme moi, & lui prête aussi mille écus, à cinq pour cent : il gagnera 200. écus par an, & de cette maniere, il lui restera cent écus; nous lui fournirons le moyen de gagner sa vie, & nous retirerons cependant l'intérêt de notre argent. Qui osera décider que notre action est illicite? La proposition 1416. ne peut donc subsister, qu'en supposant que cet homme ne peut point faire valoir un plus grand fonds que celui

que

que je lui prêterois, & qu'il pourroit l'obtenir d'un autre sans intérêt. En ce cas, si j'ai besoin moi-même de mon argent, je dois laisser à un plus riche que moi, le soin de lui prêter sans intérêt. C'est sans doute un devoir pour un riche, d'assister ceux qui sont dans le besoin.

Fin de la Quatrieme Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

CINQUIEME PARTIE.

§. 120. *Si in contractu æstimatorio dominium non transfertur, fructus, donec ea vendatur, tradentis sunt; si vero transfertur, aut periculum in se suscipit accipiens, accipientis sunt. Quodsi accipiens rem reddat, non autem pretium solvat, eam cum fructibus restituere tenetur.*

Des fruits provenans d'une chose remise à quelqu'un pour la vendre.

LA derniere partie de cette proposition ne me paroît pas juste, & elle contredit les deux précédentes. Lorsque la proprieté, ou le *domaine*,

a été transporté dans ce contrat, à celui qui se charge d'une chose pour la vendre, à condition d'en payer un certain prix, ou de la rendre; les fruits lui apartiennent sans doute, de même que les dommages sont pour son compte: & quand il a pris la chose à ses périls, se chargeant des accidens, les fruits lui apartiennent aussi, suivant le n. 3. tout comme si le *domaine* lui eût été transporté. Pourquoi donc seroit-il obligé de les rendre, lorsque n'ayant pas pû vendre la chose, il la rend à celui qui la lui avoit remise, suivant leur accord? La raison alléguée par l'Auteur ne me paroît pas juste: il dit que celui qui retiendroit les fruits, en rendant la chose, s'enrichiroit du bien d'autrui. Les fruits ne sont, en cas pareil, qu'un équivalent des dommages dont il a couru le risque. Si la chose s'étoit déteriorée par accident, la perte le regardoit; il est donc juste que, si elle produit des fruits, ces fruits lui apartiennent. Quand quelqu'un prend les accidens sur son compte, les accidens profitables le regardent aussi bien que les accidens dom-

dommageables. M. W. lui-même obſerve dans la note, qu'il faut garder l'égalité dans les contrats onereux, & que cette égalité demande, que ſi quelqu'un eſt chargé de la perte, le profit le regarde auſſi, *ut nemo in ſe ſuſcipiat incommodum, ſine commodo.* Si on me dit, que dans cette quatrieme déciſion, l'Auteur ſuppoſe que le domaine n'a point été tranſporté à celui qui a reçu la choſe, & qu'il ne l'a point priſe à ſes périls, j'avoue que ſur ce pied-là la déciſion eſt juſte; mais alors elle ne ſeroit plus qu'une répétition de la prémiere, car la circonſtance que l'on rend la choſe, au lieu d'en payer le prix, n'aporte ici aucune différence: il faut toujours rendre les fruits, quand le *domaine* de la choſe n'a pas été tranſporté, & qu'on ne l'a pas priſe à ſes périls, ſoit qu'on la remette en nature, ſoit qu'on en paye le prix convenu, après l'avoir vendue.

§. 265.

§. 265. *Si magister contra legem præpositionis contrahens improvide damnum dat ei, cum quo contrahit; ad damnum resarciendum eidem tenetur, non exercitor.*

De celui qui contracte avec le patron, contre les ordres de l'armateur, ou proprietaire du vaisseau.

L'énoncé de cette proposition est un peu louche. Elle doit signifier, que si le patron d'un navire agit contre ses instructions, contre les ordres du proprietaire, ou armateur, c'est au patron de supporter le dommage qui en arrive. L'Auteur n'a pas voulu dire, sans doute, qu'en pareil cas, le proprietaire du vaisseau n'est pas tenu des faits du patron, envers celui qui contracte avec ce patron; puisqu'il dit (not. §. 266.) *ab æquitate alienum non esse, ut contractu contra legem præpositionis inito etiam obligetur exercitor, si ea contrahenti non fuerit manifestata.* C'est donc au patron de supporter le dommage qu'il a occasionné, en contractant contre ses instructions, (*contra legem præpositionis*). Mais celui qui a souffert le dommage, a son recours contre le proprietaire, à moins qu'en contrac-

tractant avec le patron, il ne ſçût que celui-ci agiſſoit contre ſes inſtructions. Car s'il l'ignoroit, il étoit en droit de ſuppoſer le contraire; & le proprietaire eſt tenu des faits de celui à qui il a confié la conduite de ſon vaiſſeau. Voyez les §§. 262. & 266. & les notes particulierement.

§. 323. *Jure interno lotaria illicita eſt, quatenus contrahitur, ſolo lucrandi animo, vel contrahens aliquid committit quod eſt contra officium erga ſeipſum, aut contra alios.*

S'il eſt permis de mettre à une lotterie.

La prémiere des deux déciſions compriſes dans ces paroles, ne me paroit ni juſte, ni bien prouvée. L'Auteur prétend la démontrer par ce principe, qu'il n'eſt pas permis de s'expoſer à perdre ſon bien, & par celui-ci: *nemo locupletior fieri debet ex re alterius*; perſonne ne doit s'enrichir du bien d'autrui. Mais le prémier n'eſt vrai que quand il s'agit d'une perte conſidérable pour celui qui s'y expoſe, & d'une perte à laquelle on s'expoſe ſans raiſon. Pour ce qui eſt d'une petite

ſom-

ſomme, dont je puis aiſément me paſſer, je ne vois pas pourquoi je ne pourrois pas la riſquer, pour en acquerir peut-être une grande, qui me mettroit en état de faire beaucoup de bien. Un marchand ne s'expoſe-t-il pas tous les jours légitimement à faire quelque perte, dans la vue de gagner? Quand au ſecond principe, il faut voir, par ſa démonſtration même, dans quel ſens il eſt vrai; c'eſt lorſque nous nous enrichiſſons du bien des autres ſans leur conſentement, ou même, ſi l'on veut, ſans leur conſentement légitime. Mais dans une lotterie, où je puis ſuppoſer que perſonne ne met qu'une petite partie de ſon ſuperflu, & où ſi quelqu'un y riſque davantage, c'eſt ſans qu'il y ait du tout de ma faute; ſi je m'y enrichis par un bon lot, je l'acquiers légitimement, puiſque chacun a bien voulu riſquer ſa miſe, & que chacun l'a riſquée ſans que je l'y aie induit, & ſans que j'euſſe pu l'en empêcher.

J'aimerois donc mieux prendre ſeulement pour regle la ſeconde partie de cette propoſition, ſavoir: Qu'u-

Qu'une lotterie eſt illicite pour moi, lorſqu'en m'y intéreſſant je manque à mes devoirs envers moi-même, ou envers les autres.

Il eſt plus difficile de juſtifier ceux qui font la lotterie, dans la ſeule vuë du gain, & à moins que cette reſſource ne ſoit néceſſaire pour atteindre à un but louable.

§. 381. *Si res aſſecuranda jam extra omne periculum conſtituta, vel caſus, ob quem aſſecuranda, in ea jam contigit, antequam contrahatur; contractus non valet, etſi bona fide utrinque fuerit contractum.*

D'un contrat d'aſſurance fait après l'événement, mais de bonnefoi.

Je ne puis être de ce ſentiment. M. W. ſe fonde ſur ce que l'un & l'autre des contractans penſe, ſuivant lui, que l'événement n'eſt pas encore décidé, & que ſi l'aſſureur avoit ſçu que la choſe aſſurée étoit déja périe, il n'auroit point contracté, & *vice verſâ*; d'où il conclut que, le contrat eſt fondé ſur l'erreur, *error dat cauſam contractui:* ce qui en établit la nullité. Mais je répons que les contractans ne croient point

point néceſſairement, dans ce cas, que l'événement n'eſt pas décidé; ils ignorent ſeulement, ou qu'il le ſoit, ou de quelle maniere il l'a été, & quand ils ſeroient bien perſuadés que l'événement eſt décidé, ils pourroient également contracter, pourvû qu'ils fuſſent aſſûrés que ni l'un ni l'autre n'en peut avoir reçu des nouvelles. Ce n'eſt donc point l'erreur qui donne lieu au contrat, dans ce cas; c'eſt l'incertitude où ſont les deux parties ſur l'événement. Je ne vois pas pourquoi il ne ſeroit point permis de contracter de la ſorte. Un marchand, ne ſachant point encore ſi ſon vaiſſeau eſt arrivé à bon port, ou s'il eſt péri en chemin, veut s'aſſûrer d'un profit modique, qu'il préfere à l'eſpérance d'un plus grand gain, accompagnée de péril; l'aſſûreur ne peut-il pas, pour une juſte retribution, prendre ſur lui l'événement, qu'il ſoit déja décidé, ou qu'il ne le ſoit pas, pourvû que l'un & l'autre l'ignore entierement? L'ignorance de ce qui eſt arrivé, quand il eſt impoſſible que j'en aie des nouvelles, n'eſt-elle pas équivalente à l'i-

l'ignorance de l'avenir. L'une ne fait pas plus que l'autre, pour la validité ou l'invalidité du contrat.

Cependant, pour éviter toute fraude, & trancher sur toute difficulté, quand il seroit question de juger si l'un des deux contractans n'étoit point déja instruit de l'événement; les Loix Civiles, ou les reglemens des compagnies d'assûrance peuvent statuer avec sagesse, que le contrat d'assûrance sera nul, dès qu'il paroîtra que sa date est postérieure à celle de l'événement.

§. 396. *Pretium rei assecurandæ minus statuere potest dominus, sed non majus vero.*

Si l'on peut estimer au-dessus de sa valeur, la marchandise que l'on fait assûrer.

La démonstration du second membre de cette proposition, me paroît une pétition de principe. La décision en elle-même peut être fondée sur le même principe, en vertu duquel l'Auteur condamne ceux qui mettent à une lotterie dans la seule vuë de gagner. Mais je ne sçai si ce principe, ainsi appliqué, fait une bonne preuve. Voyez ma remarque sur le §. 323. J'ai dit que la démonst-

monſtration eſt une pétition de principe. En effet, l'Auteur dit, que l'aſſureur n'étant obligé qu'à vous mettre hors de perte, vous ne pouvez mettre votre marchandiſe à un prix plus haut que ſa véritable valeur. Mais ne peut-on pas convenir en d'autres termes qu'en ceux de réparation de perte, ou d'indemnité? Je puis dire à l'aſſureur, j'attache un tel prix au ballot que j'ai ſur tel vaiſſeau, quelle qu'en ſoit la valeur, & lui payer un prix d'aſſurance proportionné. Loin de lui faire du tort, en mettant le prix de mon ballot fort haut, je dois lui faire plaiſir; car ſon avantage conſiſte à avoir des contrats d'aſſurance pour de grandes ſommes, puiſqu'à la longue il fait dans ce négoce un profit conſidérable. Or ſi j'attache un double prix à ma marchandiſe, c'eſt comme ſi deux marchands faiſoient aſſurer chacun un ballot ſemblable, à ſon juſte prix.

Au reſte, les aſſureurs peuvent avoir des raiſons de ne point permettre qu'on faſe aſſurer plus que l'on n'a réellement ſur un vaiſſeau, crainte des fraudes, par exemple,

qu'on ne fit périr exprès le vaisseau. Mais c'est une autre question, qui regarde leur prudence, & non la validité du contrat.

§. 483. *A societate metallica sine consensu sociorum recedere non licet, nisi alius in locum suum substituatur, qui symbolam pro rata nostra in fodinam exercendam conferat.*

Si l'on peut se retirer d'une société de mines.

Je doute que ce soit ici renoncer à la société, *cum damno societatis*; suivant que l'Auteur le dit pour fonder sa décision. Car si l'entreprise est probablement bonne, la société trouvera aisément à remplacer celui qui la quitte; & si elle paroît mauvaise, ou trop hazardeuse, celui qui quitte ne fait point de tort aux autres, quand même en quittant il les mettroit dans la nécessité d'abandonner l'entreprise; & je ne vois pas pourquoi il seroit obligé à devenir la victime de l'opiniâtreté de ses associés. Nous ne devons causer du dommage à personne: mais si mes associés veulent s'exposer à perdre, dois-je demeurer avec eux, &

& perdre auſſi, afin que leur perte ſoit moindre d'autant ? Nous avons acheté une mine enſemble, pour la faire exploiter à fraix communs : au bout d'un an, j'en conçois mauvaiſe opinion ; je vous abandonne ma part ; & je me retire. Quel tort vous fais-je par-là ? Mais cette queſtion ſe décide aiſément, dans les cas particuliers, par les circonſtances, & par la nature de la ſocieté ; ou plûtôt on prévient toute difficulté, par les conditions de l'engagement. Si la ſocieté eſt pour un terme, aucun des aſſociés ne peut la quitter avant le terme, ſans le conſentement des autres. S'il n'y a point de terme, cela ſignifie que chacun s'eſt réſervé la liberté de quitter quand il le jugera à propos, lorſqu'en quittant il abandonne tout, ſans rien demander pour ſa part.

§. 522. *Negotiorum geſtio eſt quaſi-mandatum cum libera.*

De la geſtion d'affaires.

A la bonne heure! pourvû que l'on n'abuſe pas de cette expreſſion, *cum libera*, & qu'on reſtreigne ſoigneuſement l'objet de ce *quaſi-mandatum*, à l'adminiſtration ordinaire des biens, ſur le pied qu'on les trouve. Car on n'a aucune raiſon de préſumer un conſentement du proprietaire plus étendu. Ainſi il ne ſeroit pas permis au *gereur d'affaires*, (*negotiorum geſtor*) de vendre les fonds, ou d'en changer entierement la nature; par exemple, d'arracher une vigne, pour en faire un jardin; à moins qu'une néceſſité abſolue ne l'exigeât.

Quand je donne une commiſſion, ou un mandement *cum libera*; de ce que je n'y ai mis aucune reſtriction, lorſqu'il m'étoit facile d'y en mettre telles que j'aurois voulu, on doit conclure, que mon intention eſt de m'en raporter abſolument à mon commiſſionnaire, & que je veux qu'il ſuive ſon propre jugement, témoignant aſſez que je ne pré-

prétens point qu'il s'attache à ſe conformer au mien, puiſque je ne veux pas le faire connoître; & tout ce que l'on doit préſumer que j'ai ſous-entendu, c'eſt que mon commiſſionnaire agira de bonne foi & pour le mieux. Mais dans la *geſtion d'affaires*, le proprietaire n'ayant point témoigné qu'il s'en raporte à votre jugement, vous ne devez abſolument rien faire que ce que vous pouvez raiſonnablement préſumer qu'il auroit fait lui-même. M. W. donne cette regle, au §. 523. Elle doit être la bouſſole & la direction générale du *géreur d'affaires*; pour peu qu'il s'en écarte, il ſe charge de l'événement. Mais de plus, comme un proprietaire difficultueux pourroit, quand la geſtion a mal tourné, alléguer quelque raiſon pour faire voir, que l'on ne devoit pas préſumer ſi hardiment ſon conſentement, il ſemble que pour rendre le *quaſi mandatum* ſolide, & agir ſûrement en conſéquence, il faut qu'on puiſſe l'inférer légitimement de quelque fait, ou de quelque obligation du *quaſi mandans*. Alors il oblige véritablement celui-ci.

C'eſt ainſi que tout homme étant obligé de prendre ſoin de ſon patrimoine, ſi quelqu'un ſe trouve abſent, ſans avoir commis à perſonne le ſoin de ſes affaires, on peut s'en charger validement, parce qu'on a droit de préſumer ſon conſentement, & on devient *negotiorum geſtor*. De même, un pére étant obligé de nourrir ſes enfans; ſi en l'abſence de quelqu'un, je trouve ſon enfant abandonné, j'en prens ſoin, je le nourris, en vertu du conſentement préſumé du pére, & celui-ci eſt obligé de me rembourſer mes fraix, autant qu'ils n'excédent pas ce à quoi je devois raiſonnablement préſumer qu'il les auroit portés lui-même. Si l'on infére le conſentement de quelqu'un de ſon propre fait, il peut être que ce ſera un conſentement tacite; ce qui a plus de force que la propoſition.

§. 563.

§. 563. *Qui consentit in rem aliquam, aut factum quoddam, is etiam consentire præsumitur in ea, ad quæ naturaliter ex re ista vel facto isto sine restrictione obligatus est.*

Voyez aussi la note du §. 565. L'Auteur fait dériver la force des *quasi contrats*, l'obligation externe, parfaite, qu'ils produisent, du consentement présumé, lequel forme une sorte de promesse. Mais je ne sçai, si dans bien des cas, & en particulier dans la *quasi-societé*, l'obligation parfaite externe, ne vient pas aussi de ce que l'une des parties ne peut faire certaines choses, ou en omettre d'autres, sans violer un droit acquis à l'autre partie, sans usurper ce qui lui apartient & sans lui faire injure; ce qui produit sans-doute un droit parfait, & le produit par la force des circonstances, ou de l'état des choses. Par exemple, on nous fait présent d'un champ, à vous & à moi. Nous voilà en *quasi-societé* pour ce champ, jus- Fondement des *quasi contrats.*

juſqu'à-ce que nous l'ayons partagé : qu'ai-je beſoin de préſumer aucun conſentement de votre part, pour vous obliger à me céder la moitié des fruits ; puiſque vous ne pouvez les prendre tous, ſans me faire injure, en uſurpant ce qui eſt à moi ? Si on nous a fait préſent en commun d'un cheval, & que je l'aie nourri, en attendant que nous en diſpoſions, vous me devez rembourſer la moitié des fraix de ſa nourriture ; & pour vous y obliger, je ne me fonde pas tant ſur votre conſentement préſumé, que ſur le droit que j'ai eû de nourrir le cheval, pour le conſerver & n'en pas perdre ma part, & ſur l'impoſſibilité où vous êtes d'en prétendre la moitié, ſans faire la moitié des fraix de ſa nourriture. Je conviens cependant qu'il eſt d'autres cas, dans leſquels il faut recourrir au conſentement préſumé.

§. 575.

§. 575. *Indebiti acceptio*, ſeu, quod vulgo dicitur, *indebiti ſolutio quaſi contractus eſt, quod accipiens obligatur ad indebite acceptum reſtituendum, aut, ſi id reſtitui non poſſit, ad præſtandam æſtimationem.*

Obligation de celui à qui on a payé ce qui ne lui étoit pas dû.

Qu'eſt-il beſoin de ces ſubtilités? Si quelqu'un poſſede ce qui m'apartient, n'eſt-il pas obligé, & cela d'une obligation parfaite & externe, à me le reſtituer; & n'ai-je pas le droit de l'y contraindre? C'eſt par erreur que je lui ai cedé ce qui m'apartenoit; donc ma ceſſion eſt nulle. Voyez la note du §. 621. à la fin, où M. W. enſeigne, que l'obligation, même externe, de reſtituer ce qu'on a reçu injuſtement, naît du droit de proprieté, ou du *domaine*, plûtôt que d'un conſentement préſumé.

§. 578. *Indebitum ſolvens dominium transfert in accipientem.*

Si le *domaine* ſe tranſporte, quand

Tout acte fondé ſur l'erreur étant nul, un paiement fait par erreur eſt nul, & par conſéquent, le tranſ-

On paye ce qu'on ne doit pas.

port du *domaine*, fait dans ce paiement, eſt nul auſſi.

§. 603. *Ob cauſam datum cauſa non ſecuta reſtituere teneris.*

De la reſtitution de ce qui a été donné pour cauſe.

L'Auteur dit, dans la note, que naturellement il n'eſt pas beſoin de diſtinguer, *utrum cauſa non ſequatur*, ſi vous ne faites pas ce en vue dequoi on vous a donné, parce que vous ne voulez pas, ou parce que vous ne pouvez pas. Il me paroît cependant que cette diſtinction eſt néceſſaire, pour bien juger de l'obligation de celui qui a promis quelque choſe, en retour de ce qu'il a reçu. Il s'eſt engagé préciſément à faire, ou à donner, certaine choſe, & non pas ſeulement à reſtituer ce qu'il a reçu, au cas qu'il n'accompliſſe pas ſa promeſſe. Si c'eſt donc volontairement qu'il y manque, il eſt tenu, non ſeulement à la reſtitution de ce qu'il avoit reçu, mais encore aux dommages & intérêts, *ad id quod intereſt*; car nous devons dédommager celui à qui nous cauſons quelque perte, en manquant à nos engagemens. Mais s'il ſe trou-

trouve dans l'impossibilité de donner, ou de faire, ce qu'il avoit promis ; il est dégagé de sa promesse, & il ne lui reste d'autre obligation que celle de rendre ce qu'il avoit reçu en échange, afin de n'être pas plus riche du bien d'autrui. Prenons l'exemple qui se trouve dans cette note. Je vous donne quatre bœufs, afin que vous me donniez votre cheval dans quelque tems. Si vous pouvez retenir le cheval, en me rendant seulement mes bœufs, il n'y a plus d'égalité entre nous. Car s'il se trouve par la suite, que votre cheval vaille mieux ; vous me rendrez mes bœufs : & s'il arrive qu'il vaille moins ; vous me le donnerez, & je serai obligé de le recevoir. Mais si le cheval périt, cet accident annulle notre convention : vous n'êtes point en faute, & vous devez seulement me rendre mes bœufs.

Remarquons encore, que ces conventions peuvent être une espece d'échange, comme celle dont nous venons de parler, ou revêtir la nature d'un don conditionnel. Elles sont de cette derniere espece, quand

ce que j'ai promis n'intéreſſe pas proprement le donateur, & me regarde plus directement; ou toutes les fois que je n'ai pas expreſſément promis d'accomplir ce qui fait le but de ſon don; mais que je ſuis plûtôt cenſé avoir ſeulement promis la reſtitution, au cas que je ne faſſe pas ce qu'il exige. Par exemple, vous me donnez cent ducats, afin que je me faſſe recevoir Docteur: ſi après avoir fini mes études, je me détermine à prendre le parti des armes; je ne ſuis tenu à autre choſe qu'à vous rendre vos cent ducats; parce que ce qui s'eſt paſſé entre nous, étoit moins une promeſſe de ma part, qu'un don conditionnel de la vôtre. Il n'eſt point à préſumer que je me ſois poſitivement engagé à devenir Docteur, mais ſeulement que j'ai accepté vos cent ducats, à la charge de les rendre, ſi je ne prens pas ce grade.

§. 618.

§. 618. *Quod datum, ne factum turpe committatur; accipiens naturaliter restituere non tenetur.*

Si nous devons rendre ce qu'on nous a donné pour nous détourner d'une mauvaise action.

Il y a peut-être un moyen de concilier l'Auteur avec les Jurisconsultes Romains. On peut légitimement donner, ou promettre quelque chose à un homme, pour l'engager à s'abstenir d'une mauvaise action; mais cet homme, s'il a de l'honneur, doit restituer ce qu'on lui a donné dans cette vue. Il n'y est pas obligé par la justice, l'autre n'ayant plus de droit sur ce qu'il a volontairement donné, ou promis; mais par l'honnêteté, qui lui défend de profiter sans cause de la charitable générosité d'un autre, & sur-tout par l'honneur & le soin de sa réputation, intéressée à ce qu'il fasse voir, que ce n'est pas principalement par un motif mercenaire, qu'il veut s'abstenir du mal.

Tout le monde étant absolument obligé de s'abstenir du mal, il paroît que l'on n'est pas en droit de rien recevoir pour s'en abstenir: & sur ce pied-là, il sembleroit que la dé-

démonſtration du §. 620. pourroit également s'appliquer à cette propoſition 618. & par conſéquent, que les deux démonſtrations ſeroient contradictoires. Cependant les deux propoſitions elles-mêmes peuvent ſubſiſter, en expliquant la prémiere comme je viens de le faire, & en faiſant mieux ſentir dans la démonſtration de la 620. pourquoi celui qui accepte, n'a pas droit d'accepter. C'eſt ce qu'on peut établir par l'injuſtice & l'eſpece de violence de celui qui ne veut pas rendre ce qu'il doit rendre, ſans recevoir quelque choſe qui ne lui eſt point due. C'eſt une extorſion, comme l'Auteur le montre dans le §. ſuivant, qu'il fait à celui qui lui donne quelque choſe, pour le déterminer à lui rendre ce qu'il eſt obligé de lui rendre: & voilà ce qui diſtingue ce cas, de celui du §. 618. & qui établit l'obligation indiſpenſable de reſtituer; car on doit rendre ce qu'on a extorqué injuſtement.

§. 678.

§. 678. *Si periculum sit, debitorem non fore solvendo, quando solvere debet; ante diem ad solutionem compelli potest, nisi creditori cavere possit, seu securitatem debiti præstare.*

Cette proposition me paroit mal démontrée. Car de ce que vous êtes obligé à conserver vos biens, il ne s'ensuit point que je sois obligé à vous payer avant le terme convenu. Je ne la crois pas vraie non plus généralement, mais seulement en certains cas & avec de certaines restrictions. Quand le créancier a donné un terme, dans le tems que le débiteur paroissoit solvable, il l'a fait dans la supposition qu'il ne s'exposoit pas par-là à perdre son juste dû. S'il arrive donc un changement, & que le débiteur paroisse prendre le chemin de ne pouvoir payer, le créancier est en droit de prendre ses sûretés, & d'exiger son paiement, si on ne peut les lui donner. Et lors en particulier, que le débiteur travaille manifestement à se rendre insolvable, il perd le droit de

Si l'on peut se faire payer avant le terme, d'un débiteur suspect.

de ne point payer avant le terme convenu ; parce que le créancier ne lui a accordé ce terme que dans la supposition qu'il ne feroit rien dans l'intervalle qui pût le rendre insolvable. Et dès qu'il dissipe son bien, il ne lui est pas permis de dissiper aussi ce qu'on lui a confié. On peut alors le retirer, à cause de l'abus qu'il en fait ; comme, dans le prêt-à-usage, si j'avois prêté, par exemple, un cheval pour quinze jours, & que je m'aperçusse qu'on l'excede de fatigue, je pourrois sans doute le reprendre avant le terme. L'emprunteur manque à ses engagemens, en ce cas ; & le débiteur y manque aussi, quand il dissipe ce qu'on lui a prêté, n'ayant pas d'ailleurs dequoi le rendre.

Repétition d'un paragraphe.

§. 1034. Ce paragraphe n'est qu'une répétition du §. 1019.

§. 1037. *Testis unus, etiamsi juratus ac minime suspectus, seu integer, sufficienter non probat.*

Combien il faut de

Cette proposition ne me paroît pas

pas démontrée ; & en comparant ce paragraphe avec le §. 1044. on ne voit pas assez clairement la raison pour laquelle le témoignage de deux personnes est suffisant, quoique celui d'une seule ne prouve point.

témoins pour faire preuve.

Il n'est pas facile en Droit Naturel, de déterminer, dans la these générale, combien il faut de témoins pour prouver suffisamment un fait. Dans le cas particulier, les circonstances servent à faire connoître si la probabilité est assez grande pour tenir lieu d'une pleine certitude. En Droit Civil, on fixe le nombre de témoins nécessaire pour faire preuve ; parce qu'il faut nécessairement dans les affaires humaines, que la probabilité tienne lieu de la certitude, dans les occasions où l'on ne peut pas toujours obtenir celle-ci : & on détermine ce nombre, en pesant les inconvéniens de part & d'autre, & en choisissant ce qui en entraîne le moins grand nombre & les moins considérables. On peut seulement dire en Droit Naturel, que la prudence & l'équité demandent en général, que l'on n'admette pas com-

comme ſuffiſante, la preuve par un ſeul témoin, bien qu'irréprochable; parce que ce témoin unique peut aiſément ſe tromper. Mais lorſque deux témoins s'accordent parfaitement, on ne peut gueres penſer qu'ils ſe trompent; parce que, ſi la vérité, qui eſt une, ne les guidoit pas, leur conſonnance ſeroit un cas fortuit, qu'il n'eſt pas raiſonnable de ſuppoſer. M. W. inſinuë cette raiſon; mais j'ai cru que je ne ferois pas mal de la développer.

§. 1097. *Duello peracto, ſtandum eſt eo, de quo litis finiendæ cauſa conventum.*

De la maniere de terminer un différent par le duel.

Cette déciſion n'eſt fondée que ſur une ſubtilité, qui ne me paroît pas ſolide, ſçavoir, que le pacte de ſe battre en duel, eſt un pacte ſéparé de celui par lequel on convient de la maniere dont le différent ſera terminé par le duel; d'où l'Auteur conclut, que ce dernier pacte ne contenant rien d'illicite, il doit avoir ſon effet, après le duel. Mais peut-on convenir de la maniere dont le différent ſera terminé

miné par le duel, ſans s'engager par cela même au duel ? S'il y a ici deux pactes, ils ſont tellement liés, que le vice de l'un ne peut manquer de ſe communiquer à l'autre. Celui de ſe battre ſera le fondement de l'autre, & le rendra nul. Nous nous diſputons quelque choſe ; nous convenons de nous battre, & que la choſe controverſée demeurera au vainqueur. N'eſt-ce pas dire : je promets de vous céder cette choſe-là, à condition que vous vous battrez avec moi, & que vous demeurerez vainqueur ? C'eſt, à mon avis, le cas d'une promeſſe faite *ſub conditione turpi* ; & une pareille promeſſe eſt nulle.

Je penſe donc que cette maniere de terminer un différent étant illicite, la promeſſe qui y eſt attachée eſt nulle, & point du tout obligatoire. Mais la faute une fois commiſe, & le combat fini, l'honnêteté demande que le vaincu en accompliſſe les conditions, au cas qu'il ne s'y trouve pas des inconvéniens trop conſidérables. Le reſpect qu'il doit à ſa parole, exige de lui, qu'il ne révoque point ſa pro-

promeſſe, en profitant du droit qu'il a de la déclarer nulle ; à moins qu'il n'en ait de fortes raiſons. On peut en dire autant de toute promeſſe faite *ſub conditione turpi*, en obſervant ſoigneuſement la reſtriction, *pourvû qu'il n'y ait pas d'inconvénient.* Si deux hommes, allant ſe battre pour quelque ſujet qui les diviſe, convenoient en chemin, que le vainqueur aura le cheval & les armes du vaincu ; ce ſeroit alors véritablement un pacte à part, en vue duquel le duel n'auroit point été entrepris ; & il ſeroit valide.

§. 1098. *De præmio contendere in duello illicitum eſt, nec minus illicitum exponere præmium dandum victori: victori tamen præmium expoſitum dandum.*

Du prix promis au vainqueur, dans un duel.

Je fais la même obſervation ſur ce paragraphe. Pour qu'il ſoit permis de promettre un prix au vainqueur, & par conſéquent, pour que la promeſſe ſoit valide, il faut que les combattans ſoient déja, & ſans cela, réſolus de ſe battre. C'eſt ſans doute auſſi ce que l'Auteur ſuppoſe ;

il

il le dit dans la note. Mais il me semble que la condition devoit être expressément énoncée dans la proposition elle-même, puisque cette proposition ne peut être vraie que sur ce pied-là. On n'est pas obligé de donner ce qu'il n'a pas été permis de promettre ; autrement une promesse illicite seroit valide.

S'il faut faire taxer une chose saisie, ou hypothéquée.

§. 1120. *In statu naturali res loco tuæ, vel tibi debitæ ablata taxanda est a peritis ac impartialibus, & in tuo arbitrio positum est, utrum ipse pro eo, quod alius offert, pretio eam retinere, an alii vendi malis.*

§. 1148. *In statu naturali pignus vel hypotheca ante taxari debet, a peritis ac impartialibus, quam vendatur, & in arbitrio tuo positum, num ipse pro eo, quod alius offert, pretio rem oppignoratam retinere velis &c.*

Mais s'il ne me convient pas de retenir la chose pour mon compte, à quoi sert la taxe ? En ce cas, la chose ne vaut pour moi que ce qu'elle peut être vendue. Il semble donc plus naturel de dire, quelle doit

être

être venduë au plus offrant, en avertissant cependant le proprietaire, afin que, s'il le veut, il puisse la dégager, en payant ce qu'il doit.

§. 1225. *Si res antichretica restituenda, cum fructibus pendentibus restituenda.*

A qui sont les fruits pendans, quand on rend un fonds que l'on tenoit par antichrese.

Cela ne me paroît pas juste, ni admissible sans explication. Je prête à un homme mille écus, pour un tems illimité, ensorte qu'il peut me payer quand il lui plaira. Il m'engage pour sûreté une vigne, dont le raport est, année commune, de 50. écus, & m'en abandonne les fruits, pour l'intérêt de mon argent. Si notre contrat commence d'abord après la vendange, le débiteur pourra-t-il, en me rembourſant au bout de 9. ou 10. mois, reprendre sa vigne avec les fruits pendans? De cette maniere, je serois frustré de ce que je devois avoir pour l'intérêt de mon argent. Il doit sans doute me faire part des fruits, à proportion du tems qu'il a joui de mon argent. Ou, dans un contrat de cette nature, c'est-à-dire *d'antichrese*, quand il s'agit

s'agit d'une choſe dont les fruits ne ſe perçoivent pas chaque jour, d'une maniere uniforme, il faut néceſſairement ſous-entendre, que le contrat eſt fait pour durer d'année en année, & ne peut finir qu'au même terme dans lequel il a commencé.

§. 1254. *Si res jam duobus fuerit oppignorata & creditor primus in pignorationem tertiam conſentit, tertius creditor fit hypothecarius primus &c.*

Cette déciſion ne me paroît pas bien certaine; car le ſecond créancier hypothécaire peut avoir des raiſons particulieres pour leſquelles il a bien voulu ſe contenter de ſuivre le prémier créancier dans ſon droit d'hypotheque, & ne ſe contenteroit pas de même de ſuivre celui qu'on veut lui ſubſtituer. Il faut donc, pour qu'il ne puiſſe former aucune oppoſition, que le prémier créancier céde ſa créance au nouveau créancier, avec ſon droit d'hypotheque. Sur la ceſſion du droit d'hypotheque.

Au

Au reſte, l'Auteur ſuppoſe ſans doute, que la nouvelle dette n'eſt pas plus conſidérable que la prémiere, & que le terme du paiement eſt le même; car ſans cela, il eſt bien évident que ce tranſport de droit d'hypotheque ne pourroit ſe faire ſans le conſentement du ſecond créancier.

§. 1390. *Si fundum alienes ea lege, ut tibi & extraneo cuidam ſervitus in eodem ſit conſtituta, ſervitus quoad te ſubſiſtit, non quoad extraneum.*

Si celui qui vend un fonds peut y réſerver une ſervitude en faveur d'un tiers.

Cela ne me paroit ni démontré, ni même vrai. Pourquoi ne pourrois-je pas, en vendant mon fonds, y réſerver le droit de paſſage pour mon voiſin, à qui je veux faire ce plaiſir? L'Auteur dit, dans la note, que l'acceptation de ce troiſieme manque au contrat. Mais elle peut n'y pas manquer: c'eſt-là une circonſtance étrangere, dont il n'eſt pas fait mention dans la propoſition, qui eſt générale. Cette propoſition ne

ſera

sera donc pas vraie, si celui en faveur de qui je réserve la servitude, est présent & accepte.

§. 1411. *Si dominus prædii dominantis fit etiam dominus servientis, vel contra; servitus amittitur.*

Si la servitude s'éteint par la réünion des fonds.

Je ne vois pas la nécessité de cela. Il dépend du maître de posséder ses biens sur tel pied qu'il lui plaît. Si donc en acquérant le fonds qui doit la servitude, il veut laisser subsister les choses comme il les trouve; rien ne l'en empêche. Il peut même avoir de bonnes raisons d'en user ainsi. Dans l'idée qu'il pourra se défaire quelque jour de l'un des fonds, ou les laisser à deux héritiers différens, il conservera chaque fonds avec tous ses droits & ses dépendances, afin que chacun conserve son même prix.

De cette proposition, l'Auteur tire la conséquence suivante.

§. 1412. Quoniam *per prædiorum confusionem* servitus amittitur, *prædium serviens fit liberum, nec*

prædio dominanti ulla amplius debetur servitus, consequenter *si posthac prædium unum alienatur absque altero, vel per alienationem prædia rursus separantur*, ut ad diversos dominos pertineant, *nec quod olim serviebat, nunc iterum servit, nec olim dominans, nunc iterum dominatur, nisi in alienatione servitus denuo constituatur.*

Il est des cas dans lesquels je ne crois pas que cette décision puisse avoir lieu. Par exemple, j'ai droit d'avoir des fenêtres ouvertes sur un fonds voisin (*fenestras prospectivas*) : je bâtis ma maison en conséquence. J'achéte ensuite ce fonds, qui doit la servitude, & quelques années après, je le revends, sans faire aucune mention de la servitude. Comme il est manifeste que je veux la retenir, puisque ma maison ne peut me servir sans cela ; l'acquereur ne pourroit prétendre que la servitude a été abolie, & me faire fermer mes fenêtres. De même, j'achéte un fonds, qui doit l'unique

que paſſage que j'aie, pour arriver au mien : je laiſſe celui-ci à mon fils ainé, & celui que j'ai acheté, à mon cadet. L'ainé n'aura-t-il plus de paſſage, ſi je n'ai pas eu ſoin d'impoſer une nouvelle ſervitude au fonds que j'ai légué à ſon frére ?

Si la ſervitude n'étoit point néceſſaire au fonds dominant, il ſeroit à préſumer qu'elle a été éteinte, par la réünion des deux fonds ſous un même maître. Tout dépend des circonſtances, qui peuvent faire préſumer, ou que l'intention du maître a été de faire ſubſiſter la ſervitude, ou qu'il a voulu l'éteindre. Mais le plus ſûr eſt de s'expliquer nettement, dans des actes de cette nature.

Fin de la Cinquieme Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

SIXIEME PARTIE.

§. 8. *Jus immutandi ſine jure alienandi inutiliter reſtringitur ad alium.*

Sur le droit de changer la nature d'un fonds.

IL faut ſans-doute ſous-entendre ici, *niſi adſint rationes extrinſecæ.* Car ce droit de faire des changemens dans le fonds d'autrui, ou de les interdire, pourroit m'être utile, par des raiſons étrangeres à ce fonds. Par exemple, ce droit que j'aurai ſur un champ voiſin, me

me mettra en état d'empêcher que l'on n'y bâtiſe une maiſon, que l'on n'y faſſe un étang, ou tel autre ouvrage capable de nuire à mon fonds.

§. 59. *Emphyteuta in gratiam domini emphyteuſeos emphyteuſin remittere poteſt, & quando hoc facit, dominus emphyteuſeos fit jure pleno dominus rei emphyteuticæ; remiſſio tamen hæc fieri nequit, domino emphyteuſeos invito.*

Si on peut remettre l'emphytéoſe.

Je ne vois pas que la derniere partie de cette propoſition ſoit bien démontrée. Le contrat emphytéotique n'oblige pas l'emphytéote à garder l'emphytéoſe; mais ſeulement à en remplir les conditions, tant qu'il la garde.

§. 72. *Si fundus meliorationis causa in emphyteusin datur, emphyteuta tamen eundem meliorem non reddit, sed potius deteriorem; dominus emphyteuseos eidem jus suum auferre potest.*

De quelques cas de commise.

L'Auteur fonde sa décision sur ce principe, que si l'un des contractans ne remplit pas ses engagemens, l'autre n'est pas obligé de remplir les siens; & la preuve me paroît bonne. Mais ce même principe ne peut-il pas s'appliquer également à plusieurs cas précédens, que M. W. a décidés tout au contraire de celui-ci; & sur-tout à celui du §. 20.? On y décide que si l'emphytéote refuse de payer le *canon emphytéotique*, ou la redevance annuelle, qu'il doit au seigneur de l'emphytéose, celui-ci peut bien le contraindre à payer, mais non pas le faire déchoir, à moins qu'on ne soit expressément convenu qu'il aura ce droit. Le payement du *canon*, ou de la redevance annuelle, étant une condition expresse du contrat, il semble que l'emphytéote qui le refuse,

fuſe, viole directement ſes engagemens, & par conſéquent qu'il délie le ſeigneur des ſiens. Il ne ſçauroit les violer en matiere plus importante; puiſque le *canon emphytéotique* eſt deſtiné à marquer la reconnoiſſance du domaine direct.

Il eſt des cas où la commiſe a lieu naturellement, quand celui qui a reçu une choſe à certaines conditions, s'écarte de ſes engagemens; il en eſt d'autres où elle n'a pas lieu. Voici, je crois, la regle : quand celui qui a reçu ne remplit pas les conditions, en vue deſquelles on lui a donné, la commiſe a lieu : quand il s'écarte d'autres conditions, impoſées par celui qui a donné, pour raiſons à lui connues, ſans toutefois qu'elles aient été la fin qu'il ſe propoſoit en donnant; la commiſe n'a pas lieu; mais ce qu'a fait l'infracteur eſt nul, s'il peut s'annuller, & le même infracteur eſt tenu à un dédommagement, s'il y a lieu

§. 134. *Naturaliter dominus soli superficiarium tantummodo sibi obligatum habet ad præstandum solarium, non vero ipsam superficiem, nisi in contractu superficiario hypotheca in eadem expresse fuerit constituta.*

Du *solarium*, qui se paye pour le droit de superficie.

De cette proposition, l'Auteur infére §. 135. que si la redevance pour le sol (*solarium*) n'a pas été payée, & que la superficie se vende, le nouveau possesseur n'est pas obligé de payer ce qui étoit dû. Il paroît difficile d'accorder cette décision avec celle du §. 25. dans lequel il est dit, que si le *canon emphytéotique* n'a pas été payé, le seigneur de l'emphytéose peut l'exiger du possesseur quelconque ; parce que son droit d'exiger le *canon* est un droit réel, *jus in re*, comme découlant du droit de proprieté & de domaine, qu'il a sur l'emphytéose. Ne peut-on pas dire de même, que le maître du fonds n'ayant accordé le droit de superficie qu'en se réservant la redevan-

vance apellée *solarium*, ſon droit d'exiger cette redevance eſt *jus in re*, puiſqu'il découle de ſon droit de proprieté & de domaine ſur le fonds ? Il aliéne une partie de ſon domaine, ſçavoir le droit de ſuperficie ; mais il s'y réſerve une rente annuelle : cette réſerve eſt, ce me ſemble, un droit réel, *jus in re.* Ce n'eſt pas la ſuperficie elle-même, ou l'édifice, mais le droit de ſuperficie, qui eſt chargé de cette redevance, & ſur lequel le maître du fonds a *jus in re*, quoiqu'il n'ait point de droit ſur l'édifice. Votre maiſon ne me doit rien : mais je ne ſuis obligé de la ſouffrir ſur mon fonds, que moyennant une certaine redevance ; & le droit de ſuperficie ne peut ſubſiſter, ſi la redevance ne m'eſt pas payée.

§. 353. *Vaſallus ſervitutem prædio acquiſitam remittere non poteſt.*

Si le Vaſſal peut remettre une ſervitude qu'il

L'Auteur s'expliquant dant la note, dit qu'il n'importe que le Vaſſal ait acquis lui-même cette ſervitude, ou qu'elle apartînt déja au

a acquise au bien féodal.

fief avant lui. Cela ne me paroit pas juste. Car dans le cas où le Vassal a acquis lui-même une servitude à son fief, je ne vois plus de raison qui lui ôte le droit de se relâcher de cette servitude. Il ne fait point de tort à ceux qui ont droit au fief, lesquels ne peuvent exiger qu'il le leur remette en meilleur état qu'il ne l'a reçu; à moins qu'il ne lui eût été donné à condition de l'améliorer. La défense de détériorer le bien féodal n'emporte que l'obligation de le conserver dans l'état où on l'a reçu.

§. 452. *Naturaliter per feloniam nec Vasallus feudum, nec dominus directus dominium directum amittit, nisi specialiter fuerit conventum, ut amittatur.*

Si le fief se perd par félonie.

Autre proposition peu concordante avec la 72. Car il paroit manifestement, que le seigneur donnant un fief gratuitement, ne le donne que pour avoir un Vassal, qui lui rende les devoirs féodaux; de sorte que, si le Vassal y manque, le seigneur n'est plus obligé de

de tenir la convention, & en la révoquant, il peut reprendre le fief. De même, dans un fief offert, le but du Vaſſal a été manifeſtement de ſe procurer la protection & les autres devoirs du ſeigneur; ſi donc celui-ci manque à ſes engagemens, le Vaſſal n'eſt plus tenu d'obſerver la convention, & en l'annullant, il fait perdre au ſeigneur le domaine direct, qu'il ne tient que de cette même convention. A la vérité, il paroît que ceci ne doit s'entendre que des contraventions ſoutenues, & non point des fautes dans leſquelles on ne perſiſte pas. En offrant de réparer celles-ci par des dédommagemens, on ſe remet dans la regle, & on ne perd pas ſon droit.

§. 494. Favorabile *dicitur*, *quod ad utilitatem alicujus promovendam facit*.... Odioſum *igitur*, *quod eidem opponitur*, *appellatur*, *quod ad utilitatem alicujus promovendam non facit*, *eumque onerat*.

Ce que c'eſt que favorable & odieux.

Voici, je crois, la prémiere fois qu'il m'arrive de m'écarter de l'Auteur, dans ſes définitions, qui ſont ordi-

ordinairement admirables. Celle-ci ne me ſatisfait pas. *Favorable* en droit, eſt ce qui mérite faveur; *odieux* eſt le contraire. Cette diſtinction n'a lieu que dans les cas douteux, lorſqu'il faut interprêter une loi, ou un contrat: alors on fait attention à la nature des choſes dont il s'agit: il en eſt en faveur deſquelles l'équité demande que l'interprétation ſe faſſe plûtôt dans un ſens étendu, que dans un ſens reſſerré, ce ſont les choſes *favorables*: d'autres ſont telles, que l'on riſque moins de bleſſer l'équité en les reſſerrant, qu'en leur donnant toute l'étendue dont les termes de l'acte pourroient être ſuſceptibles; ce ſont les choſes *odieuſes* (*).

On apelle, par exemple, *favorable*, tout ce qui eſt conforme à la bienveillance univerſelle; c'eſt-à-dire, tout ce qui peut être utile à quelqu'un, ſans nuire poſitivement à un autre; & *odieux*, ce qui eſt contraire à cette bienveillance, ce

(*) Voyez ſur cette queſtion, mon Traité du Droit des Gens, Liv. II. Chap. XVII. §. 300.

ce qui charge l'un, ſi on le prend à rigueur, & qui étant ſupprimé, ou adouci, le décharge, ſans faire perdre à perſonne rien de ce qu'il avoit auparavant. C'eſt ainſi que l'action *de damno vitando*, eſt favorable, & celle *de lucro captando*, odieuſe. En ce ſens la définition de l'Auteur eſt vraie; mais je ne la trouve pas complette, ni aſſez préciſe.

La maniere dont M. W. raiſonne, dans la note du §. 511. ſur l'exemple qu'il prend dans CICERON, prouve ce me ſemble, que ſa définition, dont je viens de parler, eſt défectueuſe, & que celle que je lui ſubſtitue, eſt plus capable de fournir la ſolution des cas qui peuvent ſe préſenter. Un mari légue à ſa femme ſon argent: CICERON dit que par ce mot, on ne doit entendre que l'argent comptant, & non celui qui eſt placé à intérêt. M. W. obſerve, que ſi la femme eſt pauvre, & que l'argent comptant, joint à celui qui eſt placé, ſuffiſe à peine pour la faire vivre d'une maniere convenable au rang du mari, tandis que les autres biens,

biens, qui paſſent à l'héritier, ſont conſidérables; en ce cas, on doit admettre une interprétation plus étendue, & comprendre dans le legs, tant l'argent placé, que l'argent comptant. Il a raiſon. Mais pourquoi? Parce que l'équité favoriſe cette interprétation, étant naturel & raiſonnable de penſer, que le mari a voulu donner à ſa femme dequoi vivre convenablement, puiſqu'il laiſſe d'ailleurs aſſez de bien à ſon héritier. Ce ſeroit tout le contraire, ſi la femme étoit riche, l'argent comptant conſidérable, de même que l'argent placé, & les autres biens d'une petite valeur, ou ſeulement médiocres; alors l'équité combattroit pour l'héritier, & demanderoit que les termes fuſſent pris dans un ſens plus reſſerré.

§. 572.

§. 572. *Si quis actus fuerit medium unicum satisfaciendi obligationi tuæ indispensabili ac removendi impedimentum, vel resistendi te lædere conanti; is lege prohibitiva, ne hoc facias, non continetur.*

§. 587. *In summa cibi penuria nec invitum, nec sorte ductum occidere licet, ne omnibus sit pereundum.*

De ce qui est permis, pour se conserver, dans des cas de nécessité.

Je ne vois pas bien comment ces deux propositions & leurs démonstrations peuvent s'accorder; & il semble qu'il manque ici quelque principe. Car pourquoi une chose illicite, savoir le meurtre, devient-elle licite dans un cas de nécessité (dans la défense de soi-même), & non pas dans l'autre, qui est celui du §. 587? Ne pourra-t-on pas dire, suivant la proposition 572. & son corollaire §. 573. que si la nécessité rend licite une action, d'ailleurs illicite, on peut aussi bien, dans une extrême disette, tuer quelqu'un, pour se nourrir de sa chair, que l'on peut tuer un agresseur, pour se conserver; puisque la

la néceſſité eſt la même ? Ou, au contraire, ne dira-t-on pas, en ſuivant les principes du §. 587. que dans l'un & dans l'autre cas, la loi préceptive eſt en colliſion avec la loi prohibitive, & par conſéquent, que la loi préceptive doit céder ? Si donc elle céde dans un cas, & non dans l'autre, ou ſi la néceſſité n'opere pas le même effet dans tous les deux ; il faut en alléguer la raiſon. Voici, ce me ſemble, le principe qui manque dans les démonſtrations, & qui doit fournir la ſolution de la difficulté ; c'eſt qu'il ne nous eſt jamais permis de faire tort à quelqu'un, d'aller contre ſon droit bien établi. Quand on dit que nous avons droit à toutes les choſes, ſans leſquelles nous ne pouvons ſatisfaire à nos obligations ; on ſuppoſe que ces choſes-là ne ſoient pas illicites en elles-mêmes, ou contraires au droit abſolu d'un autre. Car ſi elles ſont telles, elles doivent être réputées impoſſibles ; & ainſi, le cas dans lequel on ne peut remplir une obligation, ſans avoir recours à des choſes de cette nature, eſt un cas d'impoſſibilité, ou d'impuiſſance,

ce, dans lequel l'obligation ceſſe. Or je ne fais point tort, ou *injure*, à un agreſſeur, en le tuant; c'eſt lui qui s'attire ce mal, par ſa faute. Car s'il a en général le droit de vivre & de ſe conſerver, il ne l'a pas à mon excluſion. D'où il ſuit qu'il n'a point en particulier le droit de demeurer inviolable, dans le moment qu'il veut me nuire, ou m'ôter la vie. Notre droit eſt le même: il peut obtenir le ſien, en demeurant en paix; mais s'il m'attaque, je ne puis obtenir le mien qu'en repouſſant la force par la force. Il n'en ſeroit pas de même d'un innocent, que l'on tueroit pour ſe nourrir de ſa chair. Ce ſeroit lui ravir ſon droit, ſans qu'il eût rien commis qui pût l'en faire décheoir, & violer l'égalité qui regne parmi les hommes, à cet égard. Mais s'il conſentoit à ſe ſacrifier pour la conſervation des autres, je ne vois pas pourquoi il ne ſeroit pas permis d'accepter ſon ſacrifice. L'Auteur, dans la note de ce §. 587. le nie; parce, dit-il, que cet homme-là n'a pas droit ſur ſa propre vie. Pourquoi donc peut-il l'ex-

l'expoſer, la ſacrifier même, pour le ſalut de ſa patrie ?

M. W. nie même, ſur ce principe, que pluſieurs hommes ſe trouvant ſans vivres en pleine mer, puiſſent tirer au ſort, pour ſavoir qui d'entre eux ſervira de pâture aux autres. Il faudra donc plûtôt qu'ils périſſent tous de faim. Cette déciſion ne me paroît pas ſoutenable ; & pluſieurs pratiques contraires, avouées par l'Auteur lui-même, la démentent. Lors qu'une ville eſt attaquée, n'eſt-il pas permis, & même louable, à une partie des citoyens, de ſortir pour repouſſer l'ennemi ? Ces braves gens ſont très-aſſûrés que pluſieurs d'entre eux y périront : mais ils s'expoſent à la mort pour le ſalut de leurs concitoyens. Les retiendra-t-on en leur repréſentant, qu'ils ne ſont pas les maîtres de leur propre vie ? Le cas dont il s'agit revient dans le fonds à la même choſe. La faim eſt un ennemi cruel, qui menace tous ceux qui ſont dans la chaloupe : en tirant au ſort, chacun s'expoſe à la mort, pour le ſalut de ſes compagnons, & pour le ſien propre, s'il

ſe

ſe trouve au nombre des heureux. Cette conduite s'accorde mieux avec les devoirs envers ſoi-même, & avec les devoirs envers les autres, que la réſolution de ſe laiſſer tous enſemble mourrir de faim.

Ces regles générales que l'Auteur veut établir, me paroiſſent ſujettes à bien des embarras, & à bien des difficultés, peut-être impoſſibles à réſoudre. Je ne voudrois donc pas dire qu'un homme n'eſt point le maître de ſa propre vie; mais je dirois, qu'il eſt obligé de la conſerver précieuſement, à moins qu'il n'ait des raiſons très-fortes & très-importantes de l'expoſer, ou même de la ſacrifier.

Ces autres regles, que nos devoirs envers nous-mêmes l'emportent ſur nos devoirs envers autrui; que la loi préceptive céde à la loi prohibitive, ſont de même ſujettes à beaucoup d'exceptions. C'eſt un devoir envers moi-même de préſerver mon corps de tout accident; & c'eſt un devoir envers autrui, de ſauver la vie d'un homme que je vois en péril: ſi je ne puis le ſauver ſans m'expoſer à une légere bleſſure,

le

le devoir envers moi-même l'emportera-t-il ? Non sans-doute. De même, la loi me défend de nuire aux biens de mon prochain ; & elle m'ordonne de le secourir, en cas de besoin : je vois un pauvre, attaqué par une bête féroce, & je ne puis aller à son secours, sans fouler aux pieds un champ de bled appartenant à un tiers : la loi prohibitive ne cédera-t-elle pas, dans ce cas particulier ?

Peut-être pourroit-on donner une regle plus générale encore, & qui étant bien entendue, comprendroit les deux précédentes, & concilieroit tous les devoirs. Dans tous les cas qui se présentent, il faut choisir le plus grand bien, ou le moindre mal ; mais en considérant la chose dans toute son étendue, avec toutes ses liaisons & toutes ses conséquences & dépendances. Car la décision ne doit pas se fonder seulement sur le cas présent, considéré en lui-même & indépendamment de ses conséquences dans le monde.

Par exemple, c'est à cause de ces conséquences, que je dis, contre le sentiment de M. W. dans son

Droit

Droit des Gens, qu'il n'eſt pas permis d'empoiſonner les armes, à la guerre. Car bien qu'à prendre un combat en lui-même & abſtractivement à ſes conſéquences, il paroiſſe indifférent de quelle maniere on ſe défait d'un injuſte ennemi; il faut conſidérer, que ſi un parti ſe ſert d'armes empoiſonnées, l'autre ne manquera pas de s'en ſervir auſſi, & que ſi une fois l'uſage s'en établiſſoit, la guerre deviendroit atroce, ſes maux n'auroient plus de bornes, & elle ſeroit capable de détruire le genre-humain. Or il eſt du devoir de l'homme, de modérer les fureurs de la guerre, autant qu'il peut le faire ſans négliger ſa propre défenſe. Et il n'eſt permis à perſonne d'introduire une coûtume pernicieuſe au genre-humain, comme ſeroit celle d'empoiſonner les armes; coûtume qui ne donneroit à celui qui eſt injuſtement attaqué aucun avantage pour ſe défendre, parce qu'il ſeroit inceſſamment imité par ſon ennemi.

On peut encore obſerver, que dans une bataille, il ſuffit, pour remporter la victoire, de mettre ſon

ſon ennemi hors de combat; & il n'eſt point néceſſaire pour le vainqueur, que les bleſſés, parmi les vaincus, meurent de leurs bleſſures.

§. 573. *Neceſſitas irreſiſtibilis licitum efficit actum, qui alias foret illicitus, quando fit medium unicum ſatisfaciendi obligationi indiſpenſabili ac removendi impedimentum eidem ſatisfaciendi.*

Si la néceſſité rend permiſes des actions d'ailleurs illicites.

Pour bien entendre cette propoſition, il faut remarquer, que ces actions, que la néceſſité peut rendre licites, ne ſont point de celles qui ſont illicites abſolument & en elles-mêmes; mais de celles dont la qualification dépend des circonſtances. Aucune néceſſité ne rend licite, ce qui eſt illicite & mauvais abſolument & en ſoi-même. Car ſi je ne puis ſatisfaire à mon obligation, ſans commettre une action de cette nature, je ſuis cenſé, comme je l'ai dit tout-à-l'heure, être dans l'impoſſibilité de remplir cette obligation; ce qui eſt illicite étant moralement impoſſible: & en pareil cas, mon obligation ceſſe. Auſſi

M.

M. W. n'applique-t-il cette regle qu'au cas d'une obligation indiſpenſable. Il ſera donc queſtion, dans tout cas particulier, de ſavoir, ſi l'obligation eſt indiſpenſable, ou ſi le moyen unique de la remplir eſt illicite. Et c'eſt alors qu'il faudra avoir recours à la regle que je viens de propoſer, en vertu de laquelle on doit toujours préférer le plus grand bien, & le moindre mal.

§. 588. *Si in naufragio plures in ſcapham inſilierint, quam illa ferre poſſit, neque ad unum peculiari jure ſcapha pertineat, qui priores inſilierunt poſteriores projicere poſſunt, non vero idem licet poſterioribus in priores. Quodſi vero omnes ſimul inſilierint, qui poteſt, ei alterum projicere licet.*

Du cas où pluſieurs ſe ſont emparés d'une chaloupe, dans un naufrage.

La derniere partie de cette propoſition s'accorde-t-elle bien avec le paragraphe précédent? Si les plus forts jettent à la mer les plus foibles, lorſqu'une chaloupe ſe trouve ſurchargée de monde, & que tous y ont un droit égal; n'eſt-ce pas la même choſe que ſi, dans une extrê-

trême diſette, les plus forts mangent les plus foibles ? Jetter un homme à la mer, ou le manger, cela revient au même pour le mal qu'on lui fait. Je ne vois pas la différence eſſentielle de ces deux cas. Dans l'un & dans l'autre, le plus fort ôte la vie au plus foible, pour conſerver la ſienne. S'il eſt donc permis de tirer au ſort, pour voir à qui la chaloupe doit reſter, & qui doit être jetté à la mer ; pourquoi ne le ſeroit-il pas, dans une diſette entiere de vivres, de tirer au ſort, d'un commun conſentement, pour décider qui doit périr & ſauver les autres, en leur laiſſant ſa chair pour nourriture ? Au reſte, je ſuppoſe que ce fût-là l'unique moyen de ſe ſauver. Tant qu'il reſte quelque eſpérance, on doit ſans-doute différer d'en venir à un expédient ſi horrible. C'eſt ce qu'un Capitaine Hollandois, dont le vaiſſeau avoit ſauté en l'air, étant en pleine mer, obtint de ſes gens par ſes inſtances, quoiqu'avec bien de la peine ; & ils eurent le bonheur de gagner la terre, avant que d'être réduits à cette cruelle extrêmité.

§. 657.

§. 657. *Si jactu facto navis tamen statim interit, nulla fit contributio, etiamsi quis in naufragio res quasdam suas servaret.*

Il pourroit se trouver des cas, dans lesquels cette décision ne seroit pas juste. Supposons qu'après que l'on a jetté des marchandises à la mer, le vaisseau coule à fond, & qu'ensuite on en retire la plûpart des effets par le moyen des plongeurs; ceux dont on a jetté les marchandises, ne pourront-ils pas dire, que si elles fussent demeurées comme les autres, enfermées dans le vaisseau, ils ne les auroient pas perdues, & par conséquent que les autres doivent les dédommager d'une perte faite pour la cause commune, & cela à proportion de ce que valent les effets retirés du vaisseau, après le naufrage?

Si ceux qui sauvent quelque chose, quand le vaisseau périt malgré le jet, doivent quelque dédommagement à celui dont on a jetté les effets.

Dans tous les cas où il est évident que les marchandises jettées se seroient également perdues, quand même on les auroit laissées dans le vaisseau, la décision de l'Auteur est juste. Par exemple, si on a jetté

des tonneaux de sel, le proprietaire ne pourroit pas dire qu'il les eût recouvrés par des plongeurs, si on les eût laissés dans le vaisseau. Je ne pense pas non plus, que celui dont les marchandises se retrouveroient ailleurs que dans le vaisseau, dût rien contribuer au dédommagement de celles que l'on auroit jettées pendant la tempête.

§. 715. *Laudem alteri, quam meretur, etiam post mortem tribuere debemus, ac operam dare, ut famam, quam meretur, consequatur, aut ut ea conservetur, quam consecutus est.*

De la louange duë aux morts.

Je crois la proposition vraie, mais il manque quelque chose à la démonstration. Car on pourroit objecter, qu'il est inutile à un homme d'être loué après sa mort. Il faut donc employer encore d'autres principes, pour répondre à cette exception; & on peut les trouver dans nos devoirs envers nous-mêmes & envers les autres hommes & la societé. Nous nous devons à nous-

nous mêmes de faire voir, que nous ſommes prêts à louer tout ce qui eſt louable, & il eſt utile au genre-humain d'encourager les hommes à la vertu, par l'idée qu'ils ſeront loués même après leur mort, & qu'ils laiſſeront une bonne réputation. Cette idée eſt chere à tous les hommes qui ont du ſentiment. Elle peut fournir encore un principe plus direct à la démonſtration de cette propoſition. Puiſque la louange eſt due à celui qui fait de bonnes actions, & qu'il ſe fait un plaiſir de l'eſpérance d'être loué après ſa mort, on doit le louer en effet après ſa mort; car ſi on ne le doit pas, il ne pourra ſe flatter de cette eſpérance. Voyez mes remarques ſur le paragraphe 648. de la prémiere Partie.

§. 719. *Bonum bono referre debemus mortuis in iis, quos vivi amarunt.*

Il faut faire ſur ce paragrahe à peu près les mêmes obſervations que nous venons de faire ſur le 715. Obligation de rendre aux morts le

bien pour le bien, en la perſonne de ceux qu'ils ont aimés.

Celui qui reçoit un bien-fait, contracte une obligation, de celles au moins qui produiſent un *droit imparfait*, de rendre le bien pour le bien, & de marquer ſa reconnoiſſance au bien-faiteur; ce qui pouvant ſe faire, non ſeulement en ſa perſonne même, mais auſſi en celle de ceux qui lui ſont chers, l'obligation ſubſiſte même après la mort du bien-faiteur. Car il eſt agréable pour celui-ci de pouvoir ſe flatter, qu'on lui marquera ſa reconnoiſſance, lorſqu'il ne ſera plus, dans la perſonne de ceux qu'il aime.

§. 823. *Cadavera humana ſecare licet, ſeu anatomia naturaliter licita.*

S'il eſt permis de diſſéquer les cadavres humains.

Pour qu'il ne manquat rien à la démonſtration, il falloit prouver, avant que d'en venir à cette propoſition, que la diſſection des cadavres humains n'a rien en ſoi d'illicite. C'eſt ce que l'Auteur fait ſeulement dans la ſuite §. 828. & même il ne le fait pas auſſi bien

bien & d'une maniere auſſi complette, qu'il pouvoit le faire ; mais il eſt aiſé d'y ſuppléer.

§. 842. *Juri perte in nondum natos tranſmittendo renunciare potes pro te & nondum natis citra injuriam nondum natorum, non tamen pro fœtu in utero.*

Si quelqu'un peut renoncer pour ſes enfans, qui ne ſont point encore conçus.

L'Auteur fonde ſa déciſion ſur ce que les enfans qui ſont nés, ou conçus, ont un droit que perſonne ne peut leur ôter ſans leur conſentement ; au lieu que ceux qui ne ſont pas nés, ni même conçus, n'ayant encore aucun droit, le pere, par ſa renonciation, ne leur ôte rien de ce qui eſt à eux. Ces principes ne me ſatisfont point ; & pour en montrer l'inſuffiſance, il n'y a qu'à conſidérer la choſe ſous une autre face. Lorſque quelqu'un donne ſon bien à un autre, à condition qu'il paſſera à toute ſa poſtérité, dans un certain ordre ; ne peut-on pas regarder cette diſpoſition comme une loi, qui aſſûre la poſſeſſion de ce bien à tous les deſcendans du

prémier donataire, ſçavoir à chacun dans ſon rang? Perſonne n'a droit de caſſer cette loi, ni d'y donner atteinte; & il paroît évident que chacun de ceux à qui elle donne quelque droit, ne peut y renoncer que pour lui-même. La loi que le donateur étoit en droit de faire, puiſque chacun peut diſpoſer de ſon bien, à telles conditions qu'il lui plait, doit ſubſiſter éternellement; & par conſéquent, tous ceux qui ſe trouveront dans le cas, doivent jouir du bénéfice qu'elle leur donne.

Je voudrois donc établir d'autres principes, pour réſoudre cette fameuſe queſtion. Lorſqu'un bien, ou un droit, appartient au pere en toute proprieté, les enfans n'y ſuccedent que comme héritiers de leur pere. Lors donc que celui-ci y renonce, comme il peut le faire, ce bien, ou ce droit, ne ſe trouve plus dans la maſſe de ſes biens, & ſes enfans ne peuvent en hériter. Mais lorſque le pere ne peut point diſpoſer de ce bien, ou de ce droit, à ſa volonté; lorſqu'il ne le poſſede qu'en vertu d'une loi, ſuivant laquelle il doit paſſer à ſa poſtérité, dans

dans un certain ordre ; il n'a pas le pouvoir de changer, ou d'annuller cette loi. Il peut renoncer pour lui-même au bénéfice qu'elle lui donne ; mais sa renonciation ne change rien à ce qui concerne ses descendans, lesquels parviennent à leur tour, à moins que celui, ou ceux qui ont fait la loi n'ayent le pouvoir de l'abroger, & ne l'abrogent en effet. C'est ici la question tant agitée à l'occasion des renonciations faites par diverses Princesses, à des successions auxquelles la loi de l'Etat les apelloit. Il me paroît que ces renonciations, si elles avoient pour objet des Etats non patrimoniaux, ne pouvoient valoir que pour la personne même des Princesses qui les avoient faites, & nullement pour leurs enfans, nés, ou à naître, à moins que l'Etat n'eût changé à l'égard de ces enfans, les dispositions de sa loi fondamentale ; & c'est ce qu'il peut faire en approuvant la renonciation d'une Princesse, pour elle & sa postérité.

§. 893. *Nemo eruditorum alterius fæmæ ac laudi, sive meritæ, sive immeritæ detrahere debet.*

S'il est permis d'attaquer une réputation non-méritée.

La démonstration de cette proposition n'est point solide; car de ce qu'on ne doit pas livrer son cœur à l'envie, il ne s'ensuit point qu'il ne soit pas permis d'affoiblir, ou de détruire une réputation non méritée; on peut le faire par d'autres motifs. Mais la décision en elle-même, quant à une réputation mal-fondée, ne me paroît pas juste, surtout dans cette généralité. 1°. Il y a une grande différence entre ôter à un homme une louange qu'il ne mérite pas, & lui attirer un blâme qu'il mérite. Je conviens que la charité nous défend de révéler ce qui peut nuire aux autres, à moins que de justes raisons ne nous y obligent: mais nous défend-elle de même de redresser les faux jugemens de ceux qui attribuent à quelqu'un une louange, qu'il ne mérite point? Cet homme peut-il se plaindre, si nous contribuons à lui ôter une chose, à laquelle il n'a aucun droit, & qu'il

qu'il uſurpe contre ſon devoir ? Je dis contre ſon devoir ; car il ne doit pas affecter une gloire qui ne lui apartient point, & en impoſer ainſi au public. 2°. Il faut au moins convenir, qu'il eſt mille cas, où l'intérêt public nous oblige à ôter à un homme une gloire & des louanges, qu'il ne mérite point. Cette fauſſe idée que l'on a de lui, peut faire tomber bien des gens dans des démarches, qui leur ſeront fort préjudiciables ; ils peuvent conférer un emploi important à cet homme, qui aura ſçû ſe faire la réputation d'en être capable, & qui s'en aquittera mal ; ils peuvent confier l'éducation de leurs enfans à un maître, fauſſement réputé habile &c. Enfin, les réputations uſurpées nuiſent aux véritables, & à ceux qui en méritent une bonne : la gloire & les louanges, proſtituées à d'indignes ſujets, perdent leur prix & s'aviliſſent ; le monde devient défiant, & à force d'avoir été la dupe des charlatans, il refuſe enfin de louer ceux mêmes qui méritent de l'être. Doit-on contribuer à tous ces maux, pour ne pas priver un impoſteur de la

gloire dont il jouit ſans titre ? Je voudrois donc réduire la propoſition à ceci : aucun ſavant ne doit nuire à la juſte réputation d'un autre ; & quant à la réputation non méritée, on ne doit pas l'attaquer ſans de juſtes raiſons, & jamais on ne doit chercher à l'obſcurcir, par envie & pour le ſeul plaiſir de l'obſcurcir.

Fin de la Sixieme Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

SEPTIEME PARTIE.

§. 88. *Si vota numerantur, conjungi nequeunt, nisi quæ prorsus eadem sunt.*

JE ne puis être du sentiment de l'Auteur, dans cette doctrine touchant la maniere de compter les suffrages, & j'adopte plûtôt celui de Grotius, quand ce grand-homme veut que l'on réuniſſe les opinions en ce qu'elles ont de commun. Les

Sur la maniere de compter les suffrages.

ſubtilités auxquelles M. W. a recours, & qu'il va chercher juſques dans l'ontologie, ne me perſuadent point. Ces choſes-là ſont vraies en elles-mêmes, & fort bonnes pour les objets tellement déterminés, que l'on peut en établir ſûrement & conſtamment tous les raports & toutes les différences; mais elles manquent, quand on veut les appliquer aux penſées & aux ſentimens des hommes. Les motifs qui déterminent ceux-ci, ont toujours, ou au moins le plus ſouvent, quelque choſe d'obſcur, d'incertain & de vague, ou quelque choſe de commun, qui donne lieu de les raprocher, & de les compter avec raiſon comme compris dans une même claſſe. Par exemple, quatre Juges condamnent un accuſé à la corde, deux le condamnent au banniſſement, deux à mille écus d'amende, deux à cent écus, & trois le renvoient abſous. Pour ſçavoir ce qu'il faut conclurre ſur ce partage de voix, on doit conſidérer ce qu'elles ont de commun, & ce qu'elles ont d'oppoſé. 1°. L'accuſé ne peut donc être puni de mort, puiſque quatre ſuf-

ſuffrages ſeulement l'y condamnent, & que neuf lui conſervent la vie. 2°. Il ne peut pas non plus être abſous, n'y ayant que trois voix pour ce parti. 3°. Dix voix s'accordent à lui infliger une peine; elles ne diffèrent que par raport au dégré. 4°. Comme donc il eſt certain que les dégrés inférieurs ſont compris dans les ſupérieurs, les ſix prémiers Juges, dont quatre vont à la peine de mort, & deux au banniſſement, ne peuvent penſer que la peine de mille écus d'amende ſoit trop grande, puiſqu'ils la trouvent, au contraire, trop légere. D'où je conclus que ne pouvant en infliger une plus griéve, ils ſont cenſés aprouver celle-ci, faute de pouvoir mieux faire. Voilà donc huit voix, qui font la pluralité pour l'amende de mille écus.

Prenons un autre exemple. *Caïus* & *Sempronius* ſe diſputent un champ; ils plaident. De douze Juges, cinq donnent gain de cauſe à *Caïus*, avec dépens; quatre prononcent en faveur de *Sempronius*, auſſi avec dépens; & trois lui adjugent le champ, mais ſans dépens: Suivant le ſyſtê-

me

me de l'Auteur, il faudroit dire que *Cæius* a gagné son procès. Cependant il y a sept Juges qui le condamnent, quant au fonds. Je pense que tous les Tribunaux prononceroient comme moi, que *Sempronius* doit avoir le champ, sans dépens; parce que la pluralité lui adjuge le champ, & que cette même pluralité ne lui adjuge pas les fraix.

Lorsque les opinions comprennent deux ou plusieurs chefs, & peuvent être décomposées, comme dans cet exemple pris d'un procès, où il s'agit d'abord du fonds & ensuite des dépens; c'est le cas de faire ce qui se pratiquoit sagement dans le Sénat Romain, & qu'on apelloit *dividere sententiam*: il faut diviser l'opinion, & délibérer séparément sur les différens chefs.

§. 95. *Si vota majora haberi nequeunt, sequendum erit id, quod paucioribus displicet, seu cui paucissima vota adversantur.*

Suite du même sujet.

La regle est sans-doute très bonne, pour les cas où l'on délibére en-

entre plusieurs partis, lesquels n'ayant rien de commun, ne peuvent être envisagés comme compris les uns dans les autres; par exemple, dans les élections, quand il y a plus de deux concurrens. Douze Electeurs doivent nommer à un emploi: *A* aura cinq suffrages, *B* quatre, *C* trois. *A* l'emporte sans-doute. Mais dans les autres cas, comme celui d'un accusé, l'affaire ne peut se décider de cette maniere. Par exemple, dans le cas que nous venons de raporter, où de treize Juges, il n'y en a que quatre qui votent pour la mort; où est le Tribunal qui oseroit prononcer, que l'accusé doit être pendu? Cet avis seroit manifestement contraire à la pluralité des suffrages; car il y en a neuf qui lui sauvent la vie. Je pense donc que dans tous les cas de cette nature, les moindres dégrés étant compris dans les plus grands, il faut réduire les dégrés supérieurs, à ceux qui les suivent, jusques-à-ce que l'on ait la pluralité des suffrages, & l'avis de cette pluralité est alors celui des derniers suffrages

dous

dont la jonction la produit. Dans notre exemple, il y a

Suffrages pour la mort.	4
pour le banniſſement.	2
pour l'amende de mille écus.	2
pour l'amende de cent écus.	2
pour l'abſolution.	3

Les trois prémieres claſſes faiſant 4, 2, & 2. c'eſt-à-dire 8. emportent la pluralité, & le coupable ſera condamné à mille écus d'amende. Je ſuppoſe que cette peine eſt plus douce pour lui que le banniſſement.

Remarquez que mon ſentiment eſt fortifié par ce que l'Auteur lui-même avance qu'il faut ſuivre le ſentiment qui a le moins d'oppoſans, *quod paucioribus diſplicet*. Car on ne peut pas dire, que les ſentences plus douces déplaiſent à ceux qui ſont pour les plus rigoureuſes, avec la même raiſon que les plus rigoureuſes déplaiſent à ceux qui ſont pour les plus douces. Le criminel qui pourroit mériter une plus grande peine, mérite ſans-doute la moindre; mais celui qui mérite la moindre, ne mérite pas de même la plus gran-

grande. Les Juges qui le trouvent digne de la corde, ou du banniſſement, peuvent être ſuppoſés conſentir à l'amende, faute de mieux. Mais il eſt impoſſible de ſuppoſer de même le conſentement d'aucun Juge à une peine plus ſévere que celle qu'il prononce; parceque elle ſeroit injuſte, ſuivant lui.

D'ailleurs, il y a des peines qui n'admettent aucune comparaiſon avec d'autres. Celle de mort n'eſt pas comparable au banniſſement, aux amendes &c. On prend donc avec raiſon collectivement tous les ſuffrages qui ne vont pas à la mort, pour en former un avis oppoſé à celui de ceux qui décernent cette peine. Si de douze Juges, cinq concluent à la mort, & les ſept autres ſe diviſent entre pluſieurs ſortes de peines plus douces, banniſſement, amendes &c. il eſt d'abord décidé par la pluralité, que le criminel ne doit pas mourir.

Dans le ſecond exemple dont je me ſuis ſervi, ſept Juges trouvent la cauſe de *Caïus* injuſte, quant au fonds; ils ne varient qu'à l'égard des dépens: & cinq ſeulement le trou-

trouvent bien fondé. N'eſt-il pas d'abord décidé que *Caïus* ne peut avoir le champ ?

§. 113. *Concluſum mutari nequit niſi unanimi ſuffragantium conſenſu, &, ubi per hoc jam tertio cuidam jus quæſitum fuerit, nec conſenſu iſto mutari poteſt.*

Si l'on peut changer ce qui a été une fois conclu.

La prémiere déciſion eſt contraire à la pratique de toutes les Républiques, dans leſquelles on revient ſouvent d'une réſolution priſe & arrêtée, ſans que, pour en revenir, il ſoit beſoin de l'unanimité. Je ne vois pas non plus, que l'Auteur démontre ſon ſentiment; & il me paroît que l'on peut prouver le contraire. Le ſentiment de la pluralité, dans une République, eſt toujours cenſé être le ſentiment de la République entiere, à moins que la loi n'en ordonne autrement: lors donc que la République juge à propos de changer une réſolution qu'elle avoit priſe, perſonne n'a droit de s'y oppoſer; puiſque perſonne, dans ces délibérations, n'a d'autre intérêt, ni d'autre droit, que celui de

de la République même. Vous vous opposez à ce qu'on change une résolution pour laquelle vous aviez opiné : avez-vous en cela un autre intérêt que celui de l'Etat ? Non, dites-vous. Hé bien ! la pluralité trouve qu'il est avantageux à l'Etat de changer cette résolution. Vous voulez donc que votre sentiment prévale sur celui du plus grand nombre. Le droit de suffrage ne peut donner d'autre droit, que celui de dire son sentiment en toute occasion, & de voir sa voix comptée comme les autres.

C'est toute autre chose, dans le cas où l'arrêté intéresse le droit d'un tiers : il n'est plus permis alors de le changer ; parce que cet arrêté une fois formé suivant les regles, donne à ce tiers un droit acquis, que personne ne peut lui ôter.

§. 164. Quoniam ad societatem ea applicanda, quæ de officiis erga seipsum præcipiuntur lege naturali quatenus finis illius admittit, homo autem obligatur ad corpus suum conservandum ; *quælibet etiam societas obligatur ad se conservandum.*

La maniere dont cette proposition est

eſt déduite des précédentes me paroît ſophiſtique ; car la raiſon pour laquelle l'homme eſt obligé à la conſervation de ſon corps, ne peut pas s'appliquer à toutes les ſocietés ; & la propoſition en elle-même ne me paroît vraie que des ſocietés dont la conſervation eſt néceſſaire au bonheur & à la conſervation des membres, telle que la ſocieté Civile. Si nous avons contracté une ſocieté marchande, pour un tems indéfini, ne pouvons-nous pas la rompre quand il nous plaira ? Nous ne ſommes obligés de travailler à la conſervation de la ſocieté Civile elle-même, qu'autant que cette ſocieté nous eſt avantageuſe & convenable, & que nous y demeurons ; car il eſt permis aux Citoyens de la rompre, d'un commun accord, s'ils le trouvent à propos, ſoit en ſe diſperſant, ſoit en s'incorporant dans un autre Etat.

§. 202. *Quoniam natura nemo imperium in alterum habet, subjectus vero alteri est is, in quem alter imperium habet; natura nemo alteri subjectus est.*

De l'empire & de la sujettion. Raisonnement peu exact sur ce sujet.

Je suis surpris que l'Auteur ne se soit pas aperçu du vice de son raisonnement. Il venoit de remarquer (not. §. 200.) *potestatem latiorem habere significatum, quam imperium,* & de rapeller ainsi la définition de sujet (§. 201.) *alteri subjectus dicitur, in quem ipsi potestas competit.* Puis donc que le terme de *puissance* a une signification plus étenduë que celui *d'empire*, on pourroit avoir puissance sur quelqu'un, sans avoir empire sur lui; & le sujet étant celui sur qui on a puissance, quelqu'un peut être sujet à un autre, quoique celui-ci n'ait point d'empire sur lui. Dans la majeure, *subjectus alteri est is, in quem alter imperium habet*, le mot *subjectus* est pris dans un sens particulier; & dans la conclusion, on le prend dans un sens général. Cette majeu-

jeure ſignifie ſeulement, que celui-là, ſur qui un autre a empire, eſt ſujet ; & nullement, qu'il n'y a point d'autres ſujets que ceux ſur qui on a empire. Le raiſonnement reſſemble à celui-ci : il n'y a point de Roi en Suiſſe. Ceux qui vivent ſous l'empire d'un Roi, ſont ſujets. Donc il n'y a point de ſujets en Suiſſe.

§. 203. Similiter quia nemo ſibi in invitum imperium arrogare poteſt, nec imperium in aliquem acquiri niſi conſenſu ipſius vel expreſſo, vel tacito, vel præſumto, ſubjectus vero alteri eſt is, in quem ille imperium habet ; *nemo* quoque *alteri invitus ſubjici poteſt, ſed ad ſubjectionem requiritur conſenſus ipſius ſive expreſſus, ſive tacitus, ſive præſumtus.*

Suite de la même matiere.

La même faute revient dans ce paragraphe, & reviendra dans les ſuivans ; en ſorte que, s'il n'y a point erreur dans la déciſion, il faut convenir que *imperium & poteſtas* ſont des termes équivalens, con-

contre la remarque de l'Auteur (not. §. 200.); ou plûtôt il faut reſtreindre la définition de ſujet, en diſant, *ſubjectus eſt is, in quem alter imperium* (& non pas *poteſtatem*) *habet.*

Dans la langue françoiſe, on évitera l'équivoque, en diſant, que l'on eſt *ſoumis* à la puiſſance, & *ſujet* à l'empire. Mais ſi vous dites, *poteſtas latiorem habet ſignificatum, quam imperium*; & *ſubjectus eſt is, in quem alteri poteſtas competit*; pour prouver que perſonne ne peut devenir ſujet, ſans ſon conſentement, il ne ſuffit pas de dire, *nemo ſibi in invitum* imperium *arrogare poteſt*, mais il faut dire, *nemo ſibi in invitum poteſtatem arrogare poteſt*, & le prouver.

En un mot, ces trois paſſages: *Alteri ſubjectus dicitur, in quem ipſi poteſtas competit* (§. 134. part. 1. Jur. nat.) *Poteſtas latiorem habet ſignificatum, quam imperium* (not. §. 200.) *Imperium & ſubjectio correlata ſunt, quorum unum ſine altero non intelligitur. Ubi ergo nullum datur imperium, ubi nec locum habet ſubjectio* (not. §. 202.) Ces trois paſ-

paſſages, dis-je, ne peuvent ſubſiſter enſemble, & ils ſe contrediſent manifeſtement. En vertu du prémier, c'eſt *poteſtas & ſubjectio*, qui ſont corrélatifs : & par le ſecond paſſage, *imperium* ne peut point être ſubſtitué à *poteſtas*, dont la ſignification eſt plus étenduë ; *quamvis enim imperium poteſtas ſit, non tamen eidem coæquatur*, comme le dit l'Auteur lui-même (not. §. 200.)

§. 239. *Lex naturæ vult, ut homines ſobolem procreent, nec concubitum appetant, niſi ſobolis procreandæ gratia.*

Si les plaiſirs de l'amour ne ſont permis que pour le ſeul but de la propagation.

La ſeconde partie de cette propoſition porte, que la loi naturelle ne permet point de rechercher les plaiſirs de l'amour pour aucune autre fin, que pour la propagation de l'eſpece. Voilà une déciſion ſingulière, qui ſurprendra ſans-doute bien des gens, & qui pourroit troubler la conſcience de pluſieurs. Il ne ſera donc pas inutile de l'examiner. Je dirai d'abord que ſi elle ſe raportoit au commerce entier, à l'union durable d'un homme avec une fem-

femme, elle pourroit avoir quelque chose de vrai. Mais appliquée en particulier aux différens actes de ce commerce, elle est insoutenable. L'Auteur se fonde sur ce que, dans cet acte, les actions naturelles tendent à la propagation de l'espece. Et comme il a prouvé ailleurs, que l'homme doit se diriger, dans ses actions libres, par les mêmes raisons finales, qui déterminent les actions naturelles; il en conclut, que dans celle-ci, on ne doit avoir pour but que la propagation seule. Mais c'est une pétition de principe, de supposer que le seul but de la nature, dans les desirs mutuels qu'elle inspire aux deux sexes, & dans ce qui en est l'effet, soit la procréation des enfans. Si cela étoit, la femme n'auroit plus aucun desir de cette espece, dès qu'elle seroit grosse, & elle n'en exciteroit plus chez l'homme, comme on voit que cette regle a lieu parmi les animaux brutes. La propagation est, sans-doute, le grand but que la nature se propose, dans tous les animaux; mais elle peut bien y en joindre d'autres chez l'homme en particu-

lier. Et d'abord, pourquoi n'auroit-elle pas en vue de donner auſſi par-là un plaiſir innocent à l'homme & à la femme, comme on voit qu'elle ſe le propoſe en tant d'autres occaſions ?

Si l'on fait attention que ce plaiſir contribue efficacément à reſſerrer les nœuds qui uniſſent le mari & la femme, à entretenir & à augmenter leur tendreſſe mutuelle ; & que cette union, cette bonne intelligence eſt néceſſaire pour l'éducation de leurs enfans ; on ne doutera point que la nature ne les incite au plaiſir, dans la vue d'entretenir des ſentimens ſi convenables.

Pourquoi auroit-elle fait l'homme & la femme de maniere, que non-ſeulement ils ſont en état de ſe donner ces marques de tendreſſe, beaucoup plus ſouvent que la propagation ne l'exige, mais même qu'elles deviennent néceſſaires à la conſervation de leur ſanté ? C'eſt ici une nouvelle raiſon contre l'Auteur, & une nouvelle fin, qui légitime le plaiſir condamné dans ſa déciſion. La plûpart des femmes, & tous les hommes d'une ſanté floriſſante, pour-

pourroient en rendre témoignage.

Enfin M. W. lui-même établit ailleurs, que le plaiſir innocent, *voluptas innocua*, eſt licite, & que l'homme a droit de le gouter; il va même juſqu'à dire, qu'il y eſt obligé. Or toutes les fois que celui dont il s'agit eſt pris modérément, qu'il ne nuit point à la fin principale, ſavoir à la propagation, & que loin de nous y rendre moins habiles & de déranger notre ſanté, il contribue plûtôt à nous conſerver en bon état; enfin lorſqu'il n'entraîne aucun déſordre; n'a-t-il pas tous les caracteres d'un plaiſir innocent, & n'eſt-il pas licite, par conſéquent?

Si la déciſion que je combas eſt juſte, il faudra qu'un mari s'abſtienne de tout commerce avec ſa femme, auſſi-tôt qu'elle eſt groſſe. Mais outre que ce commerce, comme je viens de le dire, eſt fort propre à nourrir leur tendreſſe, & à maintenir leur union; une ſi longue abſtinence ſeroit, pour l'ordinaire, peu convenable à leur ſanté, & à-peu-près impoſſible à des perſonnes robuſtes & qui ont du feu dans le tempérament. Quelques uns,

comme M. Smith dans ſon voyage de Guinée, prétendent que ce commerce avec une femme groſſe, eſt nuiſible au fruit qu'elle porte. Si cela étoit, il faudroit ſans-doute s'en abſtenir. Mais alors la pluralité des femmes deviendroit néceſſaire à un homme bien conſtitué.

Avec le même raiſonnement de l'Auteur, je prouverai qu'il n'eſt pas permis de ſe promener uniquement par plaiſir. Car la nature nous ayant donné des jambes pour nous tranſporter par tout où nos affaires exigent notre préſence, nous ne devons nous en ſervir que conformément à ſes vues. Chacun me répondra, que tout plaiſir innocent étant permis à l'homme, il peut ſe promener toutes les fois qu'il n'a rien de mieux à faire, & ſur-tout lorſque la promenade convient à ſa ſanté.

Bornons-nous donc à dire, que la propagation de l'eſpece étant la principale fin des plaiſirs de l'amour, nous n'en devons jamais uſer d'une maniere qui puiſſe préjudicier à cette grande fin, ſoit en nous en détournant, ſoit en nous y rendant moins

moins habiles. Voilà, ce me ſemble, tout ce que la Loi Naturelle nous preſcrit à cet égard, & tout ce qui mérite le nom de chaſteté.

§. 264. *Deus vult, ut genus humanum propagetur.*

Que Dieu veut la propagation du genre-humain.

L'Auteur tire ſa preuve de ce que Dieu, en créant le monde, s'eſt propoſé de manifeſter ſa ſouveraine perfection. Il y auroit peut-être bien des choſes à obſerver ſur cette démonſtration. Mais elles trouveroient mieux leur place dans des remarques ſur la Théologie naturelle. Je me borne à remarquer ici, que l'on pouvoit donner une autre démonſtration, plus convenable, ce me ſemble, en cet endroit, puiſqu'elle auroit été priſe des propoſitions précédentes. On vient de voir que la nature tend manifeſtement à la propagation du genre-humain. Dieu eſt l'Auteur de la nature: d'où il ſuit que Dieu veut la propagation du genre-humain.

Il eſt fait mention, dans la note, de cette preuve *a poſteriori*. Si l'on veut une preuve *a priori*, j'ai-

merois mieux la prendre de la bonté de Dieu, que du but de manifester sa souveraine perfection. Dire que le but de Dieu, en créant l'univers, a été de manifester sa perfection infinie, cela ne me satisfait pas autant que si l'on disoit, que son but a été de produire des Etres capables de goûter le bonheur, en s'attachant à lui.

§. 286. *Communio uxorum naturaliter illicita est.*

De la communauté des femmes.

L'Auteur fonde cette décision sur ce que le pere étant incertain, si les femmes sont communes, l'éducation des enfans en souffriroit. Mais ne pourroit-on pas remédier à cet inconvenient, par de bons établissemens, au moyen desquels tous les enfans seroient élevés aux dépens du public? Il n'est pas impossible que ces enfans ainsi élevés, ne fussent mieux formés aux vertus qui font les bons citoyens, qu'ils ne le sont d'ordinaire par des péres & des méres ignorans, ou aveuglés par leur tendresse, ou dénués des moyens nécessaires pour donner une

une bonne éducation à leurs enfans. Cette raiſon ne ſuffit donc pas pour condamner en général la communauté des femmes. Peut-être en trouveroit-on de meilleures dans les deſordres, la licence & la corruption, qu'une pareille communauté entraîneroit après elle, & dans la pareſſe, l'indolence & le manque d'induſtrie, qui pourroient s'emparer de l'eſprit des citoyens, ſi les enfans étoient communs, incertains, par conſéquent, pour tous, & élevés aux dépens du public. Cette police ne pourroit gueres réüſſir, que dans un petit Etat.

§. 293. *Monogynia generi humano propagando abunde ſufficit.*

Si le mariage avec une ſeule femme eſt ſuffiſant pour la propagation du genre-humain.

Cette aſſertion peut être vraie pour une bonne partie de notre Europe, dans l'état où elle ſe trouve aujourd'hui; mais elle ne l'eſt point en général. Il ſeroit très-avantageux que les hommes ſe multipliaſſent davantage dans les diverſes colonies de l'Amérique. Ce principe n'étant donc pas vrai généralement, les deux propoſitions ſuivantes,

auxquelles il ſert de baſe, ne peuvent être d'une vérité univerſelle; & par conſéquent, on ne peut les regarder comme faiſant partie de la Loi Naturelle.

§. 295. *Polygynia lege naturæ permiſſa non eſt.*

Si la Polygamie eſt permiſe par la Loi Naturelle.

J'obſerverai en particulier ſur celle-ci, que la pluralité des femmes pourroit être permiſe pour d'autres raiſons, dans les cas mêmes où elle ne ſe trouve pas néceſſaire pour la multiplication de l'eſpece. Il y a des hommes d'un tel tempérament, qu'ils ne ſçauroient s'abſtenir de leur femme, pendant tout le tems de ſa groſſeſſe, ſans en ſouffrir beaucoup & déranger leur ſanté. Mais l'Auteur condamne tout acte d'amour conjugal qui n'a pas pour but la propagation. Ne ſuit-il pas de-là, qu'en ce cas, un homme doit avoir pluſieurs femmes, ſur-tout s'il eſt en état de pourvoir à l'éducation d'un grand nombre d'enfans?

§. 296.

§. 296. *Si quis cum pluribus fœminis matrimonium simul contrahit solius voluptatis percipiendæ causa, aut liberis, quos ex pluribus uxoribus tollit, educandis, prouti educari debent, non sufficit; polygynia lege naturali prohibita est.*

La maniere dont cette proposition est énoncée, insinue assez, ce me semble, que l'Auteur a senti quelque doute sur l'universalité des propositions précédentes. Car dire que la Loi Naturelle interdit la pluralité des femmes, à un homme qui ne la rechercheroit que pour le plaisir seulement, ou qui ne seroit pas en état d'élever un grand nombre d'enfans, c'est donner à entendre qu'elle ne l'interdit pas à celui qui ne sera ni dans l'un, ni dans l'autre de ces deux cas. Et de-là on est en droit de conclure, que cette même loi permettra la pluralité des femmes à tout homme qui aura quelque bonne raison d'en épouser plus d'une, & qui sera en état de bien élever tous les enfans qu'il pourra avoir d'elles. Sur le même sujet.

§. 297. *Monogamia primis naturæ convenit.*

Continuation du même sujet.

Prima naturæ sont les choses auxquelles les animaux sont portés par leur nature. M. W. observe que quand il est nécessaire que les soins du mâle se joignent à ceux de la femelle, pour l'éducation de leurs petits, on voit qu'un seul mâle s'unit à une seule femelle : d'où il conclut, que le mariage de seul à seule est conforme *primis naturæ*. On pourroit, peut-être, contester l'observation. Mais passons-la : je nie l'universalité de la conséquence, par raport à l'homme. L'instinct naturel porte certains animaux à s'unir seuls avec une seule femelle, parce que les soins réünis du pére & de la mére sont nécessaires pour l'éducation de leurs petits. Cet instinct, & ce que M. W. apelle *prima naturæ*, varie donc, suivant la diverse nature des animaux. Si donc un homme, dans certaines circonstances, se trouve en état de pourvoir à l'éducation des enfans qu'il aura de plusieurs femmes, aidé en cela par

par les soins des méres ; il est, à cet égard, dans le cas des animaux qui peuvent avoir plusieurs femelles ; & la pluralité des femmes, quant à lui, sera conforme *primis naturæ*.

§. 299. & §. 300. L'Auteur apporte, dans ces deux paragraphes, de meilleures raisons contre la pluralité des femmes. On peut ajouter à ses observations, que la pluralité des femmes a toujours plus d'inconvéniens, à mesure que les hommes s'éloignent davantage de l'innocence & de la simplicité de la vie. Dans ces anciens tems, où le nombre des enfans faisoit la force & la richesse d'une famille ; où l'éducation, convenable au tems & aux circonstances, étoit facile, où enfin le pére de famille étoit respecté de ses femmes, comme leur chef & leur seigneur ; non-seulement la pluralité de celles-ci n'avoit point les inconvéniens auxquels elle seroit sujette parmi nous, mais peut-être convenoit-elle mieux que le mariage de seul à seule.

Raisons contre la pluralité des femmes.

§. 301. *Impossibile est, ut singuli mares ducant uxores duas.*

Raison prise de ce qu'il naît autant de garçons que de filles.

Cela est fondé sur ce qu'il naît autant de mâles que de femelles. L'observation est vraie en général; mais la conséquence que l'on en tire, n'est pas aussi certaine. La guerre, la navigation, les voyages &c. font périr un grand nombre d'hommes, & en empêchent un grand nombre de se marier; ensorte que, dans bien des pays, on voit quantité de filles, qui demeurent inutiles à la propagation, faute de trouver un mari. Si ceux qui se marient les prenoient pour fécondes femmes, personne n'en souffriroit, & l'Etat se peupleroit davantage. Cela soit dit, sans préjudice des raisons solides que l'on peut alléguer contre la pluralité des femmes.

Mais ce que j'observe sur cette proposition, détruit la conséquence que l'Auteur en tire dans le §. suivant, savoir, que la pluralité des femmes ne peut être de droit naturel, & que la *monogamie* seule convient à ce droit.

§. 305.

§. 305. *Si matrimonium contrahitur, mas fœminæ & fœmina mari promittit, quod corporis sui usum generationis causa concedere velint sibi invicem & quidem solis, & quod ambo ad educationem prolis conferre velint, quod possunt.*

Si le mariage emporte une promesse réciproque de fidélité.

La démonstration ne prouve point que le mariage emporte naturellement, de la part du mari, une promesse à la femme de n'avoir commerce qu'avec elle. Tout ce que l'Auteur allegue prouve bien, selon ses principes, qu'un homme doit se borner à sa femme, & à une seule femme; mais c'est par d'autres raisons, étrangeres au contrat qu'il a fait avec son épouse, lequel n'emporte, par lui-même, d'autre engagement à cet égard, que celui de ne se point mettre, par d'autres commerces, hors d'état de lui faire autant d'enfans, qu'elle en pourra concevoir. Selon les principes de l'Auteur, dès que la femme est grosse, elle n'a plus rien à prétendre; jusqu'à-ce qu'elle se retrouve en état de concevoir de nouveau; enforte que

que pendant cet intervalle, le mari n'agit point contre ſes engagemens, en ſe livrant à d'autres commerces, pourvû qu'il ne ſe rende pas moins propre à la génération.

Il faut donc chercher d'autres raiſons de la fidélité que le mari doit à ſa femme, & on peut en tirer une bonne de l'amour qu'il lui a promis, lequel pourroit s'affoiblir, ou même s'éteindre, dans le commerce qu'il auroit avec d'autres femmes. Et ſi l'on admet, comme nous l'avons fait ci-deſſus, pour une fin légitime, quoique ſubordonnée, de l'amour & du commerce conjugal, un plaiſir innocent & ſouvent néceſſaire à la ſanté; ce ſera une raiſon pour interdire à la plûpart des hommes, la pluralité des femmes; parce que, dans cette pluralité, chacune n'obtiendroit pas ce qu'elle a pû légitimement ſe propoſer en ſe mariant.

Je penſerois comme l'Auteur, s'il diſoit, que pour bien faire, le contrat de mariage doit contenir la promeſſe dont il parle. Je dis ſeulement, qu'il ne la contient pas néceſſairement & par lui-même, par

une

une ſuite de ſon eſſence & de ſa nature, au moins de la part du mari; & ſur-tout dans les principes de l'Auteur. Le mariage emporte néceſſairement cette promeſſe, de la part de la femme, parce qu'en ſe livrant à d'autres, elle ſe mettroit hors d'état, pour tout le tems de ſa groſſeſſe, de donner des enfans à ſon mari; & de plus, le mari pourroit-être chargé d'enfans qui ne ſeroient point à lui, & il ne s'attacheroit pas à leur éducation, s'il avoit lieu de croire qu'un autre en fût le pére.

Mais, dit M. W., les pactes ne ſont naturellement licites & valides, qu'autant qu'ils ſont conformes à la Loi Naturelle. Or cette Loi reprouve tout autre mariage que celui de ſeul à ſeule. Donc ce pacte emporte, même de la part du mari, la promeſſe de n'avoir de commerce qu'avec ſa ſeule femme. J'ai fait voir ci-deſſus, que la pluralité des femmes n'eſt pas interdite par la loi de la nature d'une maniere abſolue, & que l'Auteur lui-même le donne ainſi à entendre. Voyez ma remarque ſur le §. 296. Voyez auſſi

auſſi le §. 300. dans lequel M. W. établit, que la pluralité des femmes ne répugneroit pas à la Loi Naturelle, ſi les hommes étoient maîtres de leurs paſſions.

§. 330. *Zelotypia inter prima naturæ referenda, & juri naturæ convenit.*

De la jalouſie. Il eſt aſſez ſingulier de mettre la jalouſie conjugale au nombre des *prima naturæ*, & d'en faire ainſi une eſpece de devoir, ou au moins une choſe très-convenable. Pour lui attribuer cette qualification, il faudroit qu'elle fût commune à tous les animaux, ou au moins à la plûpart. Il ne ſuffit pas qu'elle s'obſerve dans quelques-uns. On voit, par exemple, beaucoup d'animaux portés à ravir la proie des autres, en abandonnant même pour cela, la leur. Mettra-t-on, pour cette raiſon, le goût de la rapine parmi les *prima naturæ*, & en conclurra-t-on qu'il eſt conforme au Droit Naturel? Il me ſemble que les *prima naturæ* doivent-être tellement une ſuite de la nature des animaux qu'ils ſe

ſe trouvent conſtamment dans tous, en cas ſemblables, lorſque les circonſtances le permettent, lorſqu'aucune cauſe étrangere n'empêche l'effet des diſpoſitions naturelles. La jalouſie entre mari & femme, me paroît venir bien plûtôt des obſervations, des réflexions, des préjugés, de l'amour-propre & de diverſes autres paſſions des hommes. L'exemple des coqs ne ſuffit pas pour prouver qu'elle vienne immédiatement de la nature; autrement il prouveroit auſſi, que la nature porte tous les mâles de la même eſpece à ſe haïr réciproquement, & à ſe battre, & que cette haine eſt au nombre des *prima naturæ*; car un coq ne peut en ſouffrir un autre, quand même celui-ci ne toucheroit pas à ſes poules.

On peut obſerver encore, que cette jalouſie des animaux ne ſe borne pas à la femelle qu'ils ont choiſie, aucun mâle ne verra tranquillement les careſſes qu'un autre de la même eſpece fera à une femelle, quelle qu'elle ſoit. Cette jalouſie univerſelle ſeroit-elle au nombre

de

de ces *prima naturæ* qui indiquent le devoir de l'homme ?

§. 333. *Concubitus cum pellice adulterium eſt.*

Si le commerce du mari avec une concubine, eſt un adultere.

Cette déciſion ne quadre point avec la définition de l'adultere (§. 318.), & elle eſt contradictoire, ce me ſemble, à la propoſition 319. dans laquelle l'Auteur dit : *Uxorum communicatio & commodatio adulterium non eſt.* Ce qu'il fonde ſur la définition de l'adultere, en vertu de laquelle un commerce avec une perſonne mariée n'eſt point adultere, à moins qu'il n'ait lieu à l'inſçu, ou contre le gré de ſon conjoint. Comment donc peut-il dire, que dans les pays où le concubinage eſt autoriſé, le commerce du mari avec ſes concubines eſt un adultere ; vû que ce commerce a lieu du ſçû & du conſentement de la femme ? La raiſon qu'il allegue dans la note de ce §. 333. pour défendre ſa déciſion, ſavoir, que la promeſſe de n'avoir de commerce qu'avec ſa femme, ou ſon mari, eſt naturellement compriſe dans

dans le pacte du mariage, & que la Loi Naturelle ne permet point au mari de se réserver la liberté d'avoir commerce avec d'autres; cette raison, dis-je, peut s'alléguer de même contre le cas où un mari prête sa femme à un autre; & d'ailleurs elle suppose que la pluralité des femmes est absolument interdite par la Loi Naturelle; ce qui n'est point prouvé, & ne peut l'être. Voyez l'observation sur le §. 305.

§. 354. *Fœminæ, quæ vi comprimitur, competit jus pudicitiam defendendi & hoc jus infinitum est.*

Du droit qu'à une femme de se defendre contre un raviseur.

C'est ce que l'Auteur prouve fort bien. Je ferai seulement une réflexion sur ce qu'il dit dans la note: *Vulgo hæc redditur ratio, pudicitiam vitæ adæquari communi æstimatione, sed non ostenditur, æstimationem hanc recte fieri.* Il n'est pas nécessaire, ce me semble, de faire voir que cette maniere de penser est fondée; il suffit qu'elle soit générale parmi les hommes, pour que la pudicité d'une femme, ce que l'on apelle son honneur, lui devienne aussi précieux

cieux que la vie. Que les hommes ayent raiſon, ou non, de penſer comme ils font, il n'en eſt pas moins vrai que l'honneur d'une femme lui eſt abſolument néceſſaire, pour vivre tranquile & heureuſe. Le vrai honneur d'une femme, ſa pudicité réelle, conſiſte dans la pureté de ſon cœur, qui l'éloigne de tout commerce contraire à ſon devoir & aux regles établies; cet honneur prétendu, qu'un raviſſeur peut lui enlever malgré elle, n'eſt, ſi vous voulez, qu'une chimere: mais cette chimere eſt généralement reçue parmi les hommes; ſans elle une femme ne peut mener qu'une vie miſérable: dès-là elle lui devient un bien néceſſaire & très-précieux, qu'elle a droit de défendre comme ſa vie même.

§. 481. *Quoties ſtatuendum, quid ſobolis procreandæ ac educandæ & vitæ conſuetudinis cauſa fieri debeat; id utriuſque conjugis conſenſu determinandum, & ſi caſus quidam emergit, qui ad ſocietatem conjugalem ſpectat, utrique conjugi de eo, quod fieri debet, vo-*

voluntatem ſuam delarandi jus eſt. Voyez auſſi les §§. ſuivans &c.

§. 488. *Naturaliter non minus uxor imperium habet in maritum, quam maritus in uxorem quoad eas actiones, quæ ad ſobolis procreationem & educationem, ad vitæ conſuetudinem & ad onera matrimonii ferenda pertinent.*

A qui apartient l'autorité dans le mariage.

M. W. va dédommager les femmes des cruelles déciſions qu'il a prononcées contre leurs plaiſirs. Suivant lui, le Droit Naturel établit une parfaite égalité entre le mari & la femme, & notre Auteur rejette comme une notion vague, ce que pluſieurs Auteurs, & même preſque tous, diſent de la ſupériorité, ou prééminence du ſexe, qui donne des droits particuliers au mari. Cependant il paroît manifeſte que la nature a fait les hommes plus propres à bien des choſes, que les femmes. Ils ſont plus capables des affaires importantes, plus fermes, plus forts & plus courageux. Il paroît donc que la nature a deſtiné la femme à vivre ſous la protection du mari,

mari, & cette protection donne déja une ſupériorité. De plus, comme il eſt néceſſaire pour le bien d'une ſocieté, qu'elle ait un chef qui en dirige les affaires, & qui déciде, dans les cas où les ſentimens ſont partagés, & où il faut pourtant prendre un parti; la nature n'a-t-elle pas deſtiné cette autorité de chef au mari, en lui donnant des qualités ſupérieures à celles de la femme; plus de capacité, plus de force, plus de courage &c.? N'eſt-il pas raiſonnable, & par conſéquent conforme à la Loi Naturelle, que dans une pareille ſocieté, qui n'eſt pas abſolument volontaire, puis qu'on eſt obligé de la contracter, quand on le peut raiſonnablement, & dans laquelle il s'agit des choſes les plus importantes pour le genre-humain, auſſi-bien que pour les aſſociés; que dans une pareille ſocieté, dis-je, celui qui eſt le plus capable ait le droit de décider, en cas de partage dans les ſentimens? Faudra-t-il que le mari ſe voie arrêté dans ſes réſolutions, & dans ſes vues pour le bien des affaires, pour l'éducation

des

des enfans, & sur-tout des mâles, par l'opposition de sa femme? Une pareille égalité rendroit la societé ruïneuse & très-féconde en querelles; la Loi Naturelle ne peut la prescrire. Il me paroît donc que cette loi établit le mari chef de la maison. Mais elle lui prescrit d'user de sa supériorité avec douceur, avec sagesse & avec équité, pour l'avantage commun; & s'il veut s'ériger en Tyran, la femme n'est pas obligée de le souffrir. Outre l'amour & les soins que le mari lui doit, elle a ses droits, qu'il est obligé de respecter. Au reste, en contractant mariage, les époux peuvent convenir sur toutes ces choses, comme l'Auteur le remarque fort bien dans la suite.

§. 497. *Naturaliter maritus imperium in uxorem invitam sibi arrogare nequit: si vero uxor arroganti non contradicit, longa patientiæ tandem in jus transit.*

Si le mari n'a naturellement aucun empire sur sa femme, je ne crois pas qu'en se l'arrogeant injuste- Si le mari peut acquerir le droit de

commander, par le silence de la femme.

tement, il puisse l'acquerir de droit, par la longue patience de la femme. Car il est manifeste, qu'en ce cas, la femme ne souffre cette usurpation que pour le bien de la paix, ou pour ne pas s'exposer à de mauvais traitemens. Le droit ne s'acquiert, par le silence de celui qui y est intéressé, que dans les cas où cet intéressé est obligé de s'expliquer, s'il ne veut pas nous céder ce droit; parce qu'alors, son silence peut légitimement être pris pour une marque de son consentement. Mais dans les cas où le silence peut venir de toute autre cause, il n'acquiert aucun droit à celui qui s'arroge quelque chose; parce que, dans ces cas, il est manifeste que le silence n'annonce pas le consentement.

Il y a plus encore, dans les occasions où il n'y a point de terme peremptoire, je puis souffrir pendant long-tems, par mon silence, que vous vous arrogiez l'exercice d'un droit, sans que pour cela, je sois censé vous le céder pour toujours. Et tel seroit le cas de la fem-

femme envers son mari, dans la supposition de l'Auteur, tant qu'elle ne diroit mot, le mari pourroit commander; mais aussi tôt qu'elle ne voudroit plus le souffrir, cet empire devroit cesser.

§. 507. *Quando nulli adhuc geniti sunt liberi, aut qui nati fuerant decesserunt; matrimonium mutuo conjugum dissensu naturaliter dissolvi potest.*

Il me paroît qu'on doit étendre plus loin cette proposition, & que si un mari a une femme stérile, il peut la renvoyer, dès que la stérilité est constatée, quand même elle refuseroit d'y consentir. C'est une conséquence nécessaire de la nature du mariage, dont la fin essentielle est d'avoir des enfans. Le bien de l'humanité n'exige pas moins cette décision.

Divorce permis pour cause de stérilité.

§. 508. *Non licet marito pro lubitu dimittere uxorem, nec uxori licet pro lubitu a marito discedere.*

La démonstration de cette pro-

Si le mariage est

naturellement indissoluble.

position suppose que le mariage est naturellement contracté pour toute la vie. C'est ce que l'Auteur n'a point prouvé, & qu'il ne sçauroit prouver. Dans l'état de nature, les conjoints ne sont tenus à persister dans l'état de mariage, que pour le tems qui sera nécessaire à l'éducation des enfans ; à moins qu'ils n'ayent promis l'un à l'autre d'y persister plus long-tems, ou toujours. Cependant ce que l'Auteur apelle *consuetudo vitæ*, sembleroit entraîner un engagement pour la vie, tant que l'une & l'autre des parties sera fidele à ses devoirs. Mais ce but de vivre en commun & d'avoir une aide, n'entre pas, selon M. W. dans l'essence du mariage. Il ne peut donc pas en déduire l'obligation des contractans, de ne le point rompre, sans un consentement mutuel. Cette *consuetudo vitæ* est seulement une chose à laquelle ils sont obligés, tant que le mariage dure : mais ils ne sont pas censés s'y engager tacitement pour toujours.

M. W. prétend démontrer dans la suite, l'indissolubilité du maria-

riage (§. 1078.). Mais sa démonstration ne me paroît nullement convaincante, & elle demeure sujette à une infinité d'exceptions, dont chacune la renverse. J'aimerois mieux donner un autre tour à cette doctrine. Il seroit, ce me semble, beaucoup plus net & plus solide d'établir, que le mariage n'est point indissoluble en soi, mais que la Loi Naturelle nous impose l'obligation de ne le point rompre, sans de fortes & justes raisons, principalement quand il y a des enfans.

§. 630. *Qui copula carnali junguntur, sunt quasi conjuges.*

De ceux que l'Auteur apelle *quasi-conjuges.*

Cette proposition ne me paroît nullement vraie, & la démonstration n'est rien moins que convaincante. Deux personnes qui ont ensemble un commerce illicite, ne se proposent d'ordinaire que le plaisir. Elles craignent la naissance d'un enfant, bien loin de se la proposer pour but. Il n'y a donc rien entre elles, qui ressemble au mariage. Nous verrons en son lieu, si les conséquences que l'Auteur se pro-

poſe (not. §. 632.) de tirer de cette propoſition & des ſuivantes, ſont bien juſtes.

§. 671. *Metu pœnarum obligantur liberi ad inobedientiam vitandam & obedientiam non abjiciendam; ſpe autem præmiorum obligantur ad obedientiam præſtandam.*

Des peines & des récompenſes diſtribuées par les péres à leurs enfans.

La propoſition eſt fort juſte & ſenſée, elle ſera utile dans la pratique, ſi on l'enviſage comme un précepte, & l'Auteur paroît la donner ſur ce pied-là dans la note. Mais à la prendre dans cette vue, la démonſtration n'eſt pas ſatisfaiſante. On pourroit en donner une meilleure. Il faut détourner les enfans du mal, par la crainte des peines, afin de leur en faire ſentir la turpitude, & de les accoutumer de bonne-heure à penſer, que le mal doit être évité, parce qu'il eſt honteux & nuiſible, & qu'on y eſt tellement obligé, que l'on n'a point droit de prétendre à une récompenſe, pour cela ſeul qu'on a évité de le commettre. Au contraire, il convient de les exciter à la pratique du bien,

bien, par les récompenſes, afin de le leur rendre aimable, & parce que, les accoutumer à le faire, par une crainte ſervile, ne ſeroit point les former à la vertu. Dans les cas particuliers, la prudence doit déterminer les parens dans le choix entre les motifs pris des peines, & ceux qui ſe tirent des récompenſes. Les circonſtances, & ſur-tout le caractere des enfans, doivent indiquer le motif qui mérite la préférence.

§. 692. *Si parentes liberis exempla mala præbeant, vel bona præbere negligant, erga liberos ſuos injuſti ſunt.*

Si les parens ſont *injuſtes* quand ils donnent de mauvais exemples à leurs enfans.

Cette propoſition n'eſt pas exacte, & la démonſtration eſt fautive. Les enfans, dit l'Auteur, ont droit de requerir leurs parens (*poſtulandi*) de ne pas leur donner de mauvais exemples. Si donc ils leur en donnent de tels, ils vont contre le droit de leurs enfans. Point du tout; ils violeroient ſeulement ce droit, s'ils les empêchoient de leur faire

la réquisition qu'ils ont droit de faire. Le droit de requerir, *jus postulandi*, ne donne qu'un droit imparfait à la chose dont on requiert. M. W. n'a point dit que ni un enfant (§. 691.), ni personne en général (§. 933. *part.* 1. *Jur. nat.*), ait le droit *d'exiger* qu'on ne lui donne pas de mauvais exemples, mais seulement celui de le demander avec force (*postulandi*). Puis donc que l'on n'a un droit parfait à une chose, que quand on a droit de l'exiger; & que celui-là seulement est *injuste*, qui va contre le droit parfait d'un autre; l'Auteur ne pouvoit pas dire que les parens qui donnent de mauvais exemples à leurs enfans, ou qui négligent de leur en donner de bons, sont *injustes* envers eux. Que s'il prend ce terme *d'injuste* dans un sens plus vague, & rélativement à cette justice universelle, qui comprend tous nos devoirs & toutes nos obligations, même imparfaites, envers les autres, il devoit en avertir.

§. 695.

§. 695. *Qui pueris atque adoleſcentibus mala exempla præbent, in eos maxime injurii ſunt.*

La même faute ſe trouve dans cette propoſition & dans ſa démonſtration. Le droit de demander (*poſtulandi*) que l'on ne nous donne pas de mauvais exemples, eſt un droit parfait. Mais remarquez bien que c'eſt le droit *de demander* qui eſt parfait, & non pas le droit de *n'avoir pas* de mauvais exemples. Il en eſt de ce droit, ſuivant M. W. lui-même (*not.* §. 933. *part.* 1. *Jur. nat.*) comme de celui de demander les offices de l'humanité. Nous avons un droit parfait de les demander; mais nous n'avons pas un droit parfait à ces offices mêmes, & nous ne pouvons les exiger par force. Puis donc que *l'injure* conſiſte ſeulement dans la violation du droit parfait d'autrui; on ne peut pas dire, que celui qui donne un mauvais exemple à des enfans, ou à de jeunes gens, leur faſſe *injure*. Il leur en feroit une, s'il vouloit les empêcher de réquerir de lui;

Si ceux qui donnent de mauvais exemples aux enfans, leur font *injure*.

qu'il ne leur donne pas de mauvais exemples.

Il faut dire de ce devoir, comme de tous ceux qui ne sont pas fondés sur une obligation externe, parfaite; qui ne répondent pas à un droit parfait de quelqu'un : c'est pécher, sans-doute, & commettre une grande faute, que de donner de mauvais exemples, sur-tout aux jeunes gens : mais dans l'état de nature, chacun est le maître de ses actions, quand elles n'intéressent pas le droit parfait d'un autre; & si je donne un mauvais exemple à quelqu'un, il n'a pas le droit de me réprimer par la force; droit qu'il auroit pourtant, si lui donner un mauvais exemple, étoit lui faire *injure*.

§. 739. *Liberi amare debent parentes.*

De l'amour que les enfans doivent à leurs peres & meres.

La démonstration de ce devoir important ne me paroît pas suffisante, puisqu'elle ne pourroit pas s'appliquer à tous les enfans. L'Auteur la fonde uniquement sur ce que les peres & les meres sont les bien-faiteurs de leurs enfans. Or il est des enfans qui n'ont reçu aucun

cun bien-fait de leurs peres, ni de leurs meres. Car la naiſſance, que ceux-ci leur ont donnée, ne peut pas toujours être miſe en ligne de compte. Il eſt des peres & des meres, qui non-ſeulement ne ſe ſont pas propoſés la naiſſance d'un enfant, mais qui ont même cherché à l'empêcher. Je voudrois donc ajoûter une ſéconde démonſtration, qui fût abſolument générale.

Nous ſommes obligés d'aimer tous les hommes. Le bon ordre veut que nous le ſoyons plus expreſſément encore, d'aimer ceux avec qui nous avons des rélations plus particulieres; & la Providence, en nous faiſant naître de cet homme & de cette femme, a mis entre eux & nous une rélation intime, qui, ſelon ſes vues, & pour le bon ordre & le bien général de l'humanité, nous oblige à les aimer d'un amour ſingulier; & s'ils s'écartent des devoirs que cette rélation leur impoſe, leur faute ne nous autoriſe pas à nous écarter auſſi des nôtres.

§. 747. *Quamdiu liberi usu rationis destituuntur, vel nondum sufficiente pollent, metu servili imbuendus est animus: quamprimum vero fieri potest, operam dare tenentur parentes, ut metum servilem in filialem convertant.*

Maniere de gouverner les enfans.

La prémiere partie de cette proposition est mal démontrée. L'Auteur se fonde sur ce que les enfans, dont la raison n'est pas formée, ne peuvent discerner le bien & le mal, ni agir en vue de leur devoir. Mais alors, ne peut-on pas les gouverner par l'espoir des récompenses, aussi bien, & souvent mieux, que par la crainte des peines?

La décision en elle-même peut être juste en bien des cas; mais je ne crois pas qu'elle doive être admise dans cette généralité. Il est des enfans d'un heureux naturel, que l'amour envers leurs parens porte à l'obéissance, avant même que leur raison soit formée; il feroit donc mal, d'employer les menaces avec ces enfans-là, & de leur inspirer une crainte servile, à laquel-

quelle il ne faut avoir recours qu'à la derniere extrêmité. Je voudrois donc que l'Auteur eût au moins ajoûté ce correctif, que la crainte ſervile ne doit être miſe en uſage, qu'au défaut des autres moyens, ou dans les cas où elle convient particulierement, comme nous l'avons obſervé ci-deſſus, ſur le §. 671. Hors de ces cas, l'eſpoir des récompenſes eſt un moyen plus doux & plus convenable, & également à la portée des enfans.

§. 754. Liberi *parentes in præſtandis officiis humanitatis in caſu colliſionis præferre debent aliis, conjuge ſaltem ac liberis propriis, ſi quos habent, exceptis.*

De la préférence due aux peres & aux meres par leurs enfans.

L'exception ne me ſemble pas bien démontrée. La preuve, quant aux enfans, ſuppoſe préciſément ce qui eſt en queſtion. Quant à la femme, l'Auteur veut établir l'exception ſur l'union intime, en vertu de laquelle le mari & la femme ne ſont en quelque ſorte qu'une ſeule & meme perſonne. Mais ſi vous remontez aux principes ſur leſquels

il a établi cette union §. 461. & ſuivans, vous trouverez qu'elle n'eſt pas plus intime, ni plus forte, que celle des enfans avec leur pere & leur mere.

Suppoſons toute-fois qu'elle le ſoit davantage pour l'ordinaire & en elle-même, la maniere dont l'Auteur en déduit ſon exception n'en eſt pas plus ſolide, & ne prouve point que cette exception ſoit abſolue & de devoir. Puiſque le mari & la femme ne ſont qu'un, dit-il, & qu'en cas de colliſion, chacun doit préférer ſa propre félicité à celle d'autrui, le mari doit préférer la félicité de ſa femme à celle de tout autre, & réciproquement. Mais ſi la conſervation & la félicité de la femme ne ſont point le bonheur du mari, comme cela n'arrive que trop ſouvent, il ne ſera donc plus obligé de leur donner cette préférence, puiſque vous ne la fondez que ſur celle qu'il ſe doit à ſoi-même. Si ce n'eſt pas l'intérêt du mari de préférer ſa femme, votre raiſon tombe, ou plûtôt elle fait contre vous. Vous me direz qu'il eſt obligé de conſidérer ſa femme comme

me ne faiſant qu'un avec lui. C'eſt ce que vous n'avez pas prouvé, même dans le §. 469. Et cela ne pouvant ſe dire que d'une maniere figurée, ne ſçauroit vous fournir un argument ſolide, en le prenant à la lettre. Vous avez ſeulement fait voir, que l'union de deux époux eſt fort étroite. Il reſte à prouver qu'elle doit l'emporter ſur toute autre. On peut le faire, au moins en général, de cette maniere. D'abord les époux n'ayant qu'un même intérêt, & l'un étant très néceſſaire au bonheur de l'autre, s'ils font leur devoir; il eſt certain, que par la préférence que nous nous devons à nous-mêmes, les époux ſont en droit de ſe préférer mutuellement à tout autre, dans l'aſſiſtance & les autres offices de l'humanité. Ils ont, dis-je, ce droit: voici dequoi leur en faire un devoir. La ſocieté conjugale exigeant que deux époux n'aient qu'un même intérêt, qu'ils vivent enſemble, qu'ils s'aiment tendrement, qu'ils s'aident & s'aſſiſtent réciproquement, le bien de chaque famille, le bon ordre même de la ſocieté humaine,

de-

demandent en général que le mari & la femme s'accordent mutuellement cette préférence sur toute autre personne. De-là vient que M. W. a avancé ci-dessus (§. 468.) que le mariage emporte tacitement & par lui-même, la promesse réciproque de cette préférence, & je suis surpris qu'il n'ait pas cité ce paragraphe, pour toute preuve de la proposition présente.

Ces mêmes raisons, prises de l'intérêt propre, du bon ordre, & du bien de chaque famille, peuvent servir à démontrer la préférence qui est dué aux enfans. Un homme une fois marié, est détaché de la famille de son pere, pour en former une nouvelle; tous ses soins sont donc dûs par préférence à cette famille, qui lui est propre, & le bon ordre l'exige ainsi.

Cependant on voit bien que ces preuves ne sont pas telles, que la maxime ne puisse souffrir des exceptions, en vertu même des principes qui l'établissent. S'il me falloit opter entre la conservation d'un pere plein de mérite, très-utile à moi-même & aux autres, & celle d'une

d'une femme d'un mérite fort commun, ou d'un enfant en bas âge, ou peu recommandable, douteroit-on qu'en pareille extrêmité, je ne puſſe, & je ne duſſe même préférer le ſalut de mon pere? La raiſon même ſur laquelle l'Auteur ſe fonde, ſçavoir, que mes devoirs envers moi-même l'emportent ſur mes devoirs envers autrui; cette raiſon, dis-je, feroit, en pareil cas, contre ſa déciſion. Car il me ſeroit, dans ce cas-là, plus utile de ſauver mon pere, que de conſerver ma femme, ou mon enfant. On pourroit encore oppoſer à l'Auteur ce qu'il dit ailleurs (§. 826.) que les enfans doivent faire plus de cas de leurs peres & meres, que d'eux-mêmes. Ce grand reſpect, cette révérence filiale, portera, en pluſieurs occaſions, un fils bien né, à préférer ſon pere, à ſoi-même. Donc, de ce que ſa femme & lui ne font qu'un, il ne s'enſuit pas qu'il doive préférer ſa femme à ſon pere.

§. 766.

§. 766. *Parentes bona liberis restituentes, quæ durante educatione ipsis undecunque obvenerunt, rationes administrationis reddere non tenentur.*

Si le pere & la mere doivent rendre compte à un enfant, dont ils ont administré le bien.

Je ne pense pas que la proposition soit vraie généralement & à rigueur, & la démonstration me paroît manquée; car on ne peut pas dire absolument, que demander qu'un pere, ou qu'une mere rende compte de son administration, soit contraire aux devoirs d'un enfant envers ses parens: ces deux choses peuvent s'accorder. Il me paroît donc que l'on doit se borner à dire qu'en général il est honnête & très convenable aux devoirs d'un enfant, de ne point exiger que son pere, ou sa mere, lui rende compte; qu'il ne doit pas l'exiger sans de très-fortes raisons, & que, s'il s'y trouve obligé, il doit observer autant qu'il est possible, tous les égards dûs aux auteurs de sa vie. Mais quand on passeroit à l'Auteur, que les enfans, en vertu de leurs de-

devoirs envers leurs peres & leurs meres, ne doivent jamais leur demander compte; cela ne prouveroit point, que ceux-ci ayent le droit de n'en point rendre.

§. 800. *Parentibus competit jus liberos suos in adoptionem dandi.*

La proposition me paroît vraie, mais il étoit à propos, ce me semble, de remarquer, que ce droit-là n'oblige les enfans que pendant leur minorité. Quand ils sont parvenus à l'âge de raison, ils peuvent rompre l'adoption, en indemnisant le pere adoptif, s'ils trouvent qu'elle a été faite à leur préjudice. On me dira, peut-être, que les enfans, selon le droit naturel, se trouvant émancipés, dès qu'ils ont atteint l'âge de raison, l'adoption est comme finie, par cela même. Mais il en reste des effets, qui peuvent incommoder les enfans adoptifs, & leur déplaire par de justes raisons.

Si les peres & les meres peuvent donner leurs enfans en adoption.

§. 819.

§. 819. Ex eadem ratione (quoniam a voluntate unientium dependet, qua lege liberos ex diversis matrimoniis unire velint) patet, *unionem ea lege fieri posse, ut vel simpliciter, vel certo casu afficiat bona unitorum, quæ ex priori matrimonio habent, vel etiam facta unione iisdem obveniunt ex casu quodam prævisо &c.*

Si ce qu'on apelle *unio prolium* peut affecter les biens propres des enfans.

Cela me paroît absolument insoutenable. Les peres & les meres n'ont pas le droit de disposer ainsi des biens de leurs enfans. L'Auteur lui-même le dit expressément (§. 814.). Il m'est impossible de concilier ces deux propositions. Il est vrai que dans la suivante (§. 820.) l'Auteur apporte un correctif capable de lever une partie des difficultés, quand il exige le consentement, ou la ratification des enfans, ou à leur défaut, l'approbation de gens impartiaux, qui consentent au nom des enfans. Mais il eût été mieux de l'inférer dans celle-ci; car chaque proposition doit être vraie en elle-même, & indépendamment de

la

la ſuivante. Je ne ſçai même ſi cette propoſition 820. eſt à l'abri de toute objection, dans ſa derniere partie, & il me ſemble que *l'union*, dès qu'elle affecte les biens propres des enfans, ne peut être ſolide que par leur conſentement exprès, s'ils ſont en âge, ou par leur ratification, après qu'ils ſont parvenus à cet âge.

§. 826. *Pater filiam uxorem ducere nequit, nec mater filio nubere poteſt, ſeu matrimonium inter parentes & liberos naturaliter illicitum.*

Du mariage entre aſcendans & deſcendans.

La démonſtration de cette propoſition me paroît bien foible. Elle eſt fondée toute entiere ſur le reſpect & la révérence que nous devons aux auteurs de notre vie. Mais eſt-il bien démontré que le mariage ſoit abſolument incompatible avec ce reſpect & cette révérence ? Cela ſe pourroit dire du mariage entre la mere & le fils, dans le ſyſtême ordinaire, qui attribue une ſupériorité au mari. Mais ſelon M. W. les conjoints ſont dans une parfaite égalité, & même le mari peut céder, s'il

s'il le veut, la supériorité à sa femme. Dans le mariage du pere avec sa fille, il y auroit une familiarité, qui n'est pas fort convenable au respect filial; mais qui, peut-être, ne lui est pas absolument contraire, en sorte qu'il soit impossible de les concilier. Pour rendre la démonstration de l'Auteur complette, il faudroit prouver encore, qu'il n'est pas permis à un pere & à sa fille, qui voudroient se marier ensemble, de se dépouiller, d'un commun accord, des sentimens qu'ils se doivent dans la rélation de pere à fille, pour en revêtir d'autres, plus convenables à la nouvelle rélation dans laquelle ils veulent entrer. Ces alliances doivent être défendues dans la societé Civile, & il y a de très bonnes raisons pour cela. La loi naturelle autorise même les hommes à inspirer de l'horreur pour les usages dangereux, qui pourroient trop facilement donner lieu à des abus énormes. Je conviens aussi que pour l'ordinaire, ces unions seroient peu convenables, qu'elles choquent la bien-

séan-

ſéance ; & que par-là elles ſont contraire à la Loi de perfection (*Legi perfectivæ*), laquelle nous oblige à chercher toujours ce qui eſt le meilleur. En particulier, l'union de la mere avec le fils eſt peu convenable au grand but du mariage, qui eſt la propagation de l'eſpece. Remarquons enfin, qu'il convient au bien général de l'humanité, & à ce même but de la propagation, que chacun revête & conſerve à l'égard d'autrui, les ſentimens que leurs rélations exigent. Autres ſont les ſentimens qui doivent regner entre les peres & leurs enfans; autres les ſentimens qui ſiéent aux époux. Les peres & les meres doivent élever leurs enfans pour former de nouvelles familles; & pour qu'ils s'acquittent bien de ce devoir, il ne faut pas qu'ils ayent ſeulement la penſée de ſe les aſſocier un jour par le mariage. Cette derniere conſidération eſt peut-être ce qui fait le mieux ſentir que les mariages entre aſcendans & deſcendans, ſont contraires à la nature.

Peut-

Peut-être y trouverons-nous auſſi dequoi expliquer diſtinctement cette horreur, que la nature inſpire, dit-on, à tous les hommes, pour de ſemblables unions. Les ſentimens qu'un pere doit avoir pour ſa fille, ſont ſi différens de ceux que l'on a d'ordinaire pour une épouſe, & ſur-tout pour une perſonne que l'on recherche en mariage, qu'ils paroiſſent d'abord incompatibles, & qu'en effet ils s'allieroient difficilement. C'eſt cette oppoſition de ſentimens, qui éloigne naturellement un pere, de penſer à s'unir de cette façon avec ſa fille. Auſſi voyons-nous que les peuples dont l'éducation étoit mauvaiſe, ne ſentoient pas cette répugnance. DION de *Pruſe*, cité par GROTIUS, attribue à une mauvaiſe éducation, la coutume des Perſes à cet égard.

Voilà, à mon avis, ce qu'on peut dire de plus ſatisfaiſant ſur cette matiere.

§. 836.

§. 836. *Cognati sibi invicem speciali ratione obligantur ad beneficia mutua præstanda, quantum in potestate est.*

Obligation mutuelle des parens, de se faire du bien.

La démonstration me paroît un peu foible, au moins à l'égard des parens éloignés. L'idée de nos devoirs envers des aïeux, qui étoient morts avant notre naissance, n'est pas fort propre à faire impression. Je serois plus satisfait & plus touché de cette preuve ici: je dois aimer tous les hommes & leur faire du bien, pour me conformer aux vues de Dieu, qui les a faits de la même espece que moi, & qui a voulu que nous eussions besoin les uns des autres. Je dois donc, pour me conformer aux mêmes vues, aimer & aider particulierement ceux avec qui le Créateur m'a donné des rélations plus étroites. Ajoûtez que cela est conforme au bon ordre & à mon propre avantage, étant très utile aux familles de demeurer unies, en sorte que les membres s'assistent mutuellement.

§. 888.

§. 888. *Bona tutoris naturaliter obligata sunt pupillo.*

Si les biens du tuteur sont engagés au pupille.

La prétendue démonstration de cette proposition ne me convainct nullement de sa vérité. On suppose dans cette démonstration, que les biens du pupille ne peuvent être mis en sûreté, à moins que ceux du tuteur ne lui soyent engagés. Cela est-il bien vrai? Ne peut-on pas pourvoir suffisamment à la sûreté du pupille, en choisissant un tuteur sage, accommodé lui-même des biens de la fortune, en lui ôtant le pouvoir d'aliéner les biens du pupille, pouvoir qu'il n'a même point, suivant l'Auteur, en l'obligeant, comme le veut aussi M. W. à rendre compte tous les ans à un tuteur honoraire? Tout cela, dis-je, ne suffit-il pas, sans recourir à un engagement des biens du tuteur, qui emporte un droit d'hypotheque (§. suivant)? Cette précaution empêcheroit que l'on ne pût contracter sûrement avec un tuteur, pour ses biens propres, & qu'il ne pût

les

les vendre quand il le jugeroit à propos. Qui voudroit se charger d'une tutele, à des conditions si onéreuses ?

§. 911. *Naturaliter tutori, vel curatori salarium constituere nequit, nisi pater, vel mater.*

Si le pere ou la mere seuls peuvent assigner un salaire au tuteur.

Quoi ! Après la mort du pere & de la mere, les plus proches parens d'un pupille, auxquels des raisons légitimes ne permettront point de se charger de sa tutele, & qui ne trouveront personne qui veuille s'en charger sans salaire, n'auront pas le droit d'assigner un salaire à celui qu'ils choisiront pour tuteur ? Quels inconvéniens ne suivroient pas de cette doctrine ? Mais je crois pouvoir démontrer le contraire, par les principes mêmes de l'Auteur. Les plus proches parens sont tuteurs naturels des pupilles (§. 838.), & même, à leur défaut, tout homme capable peut se charger lui-même de la tutele (§. 839.). Supposons donc qu'un parent, ou tout autre homme, prenne d'abord la place & les fonctions de tuteur, & que ses af-

faires ne lui permettent abſolument point de les garder. Un tuteur n'eſt pas obligé d'élever ſon pupille à ſes dépens, & il peut employer les revenus, & même, en cas de néceſſité, les fonds du pupille à ſon éducation, & par conſéquent à la direction & conſervation de ſon patrimoine (§. 845.). Ce parent, ou tout autre qui a pris d'abord la place de tuteur, ne pouvant la garder, ni trouver un autre tuteur qui en veuille faire les fonctions ſans récompenſe aſſûrée, eſt donc en droit de convenir d'un ſalaire raiſonnable avec un homme capable, qui ſe chargera de la tutele; puiſque cette convention eſt non-ſeulement pour l'avantage du pupille, mais même néceſſaire à ſa conſervation & à celle de ſes biens. Le ſalaire de ſon nouveau tuteur eſt compris dans les fraix de ſon éducation.

Si la raiſon ſur laquelle l'Auteur ſe fonde, eſt valable, ſavoir que le proprietaire ſeul eſt en droit de diſpoſer de ſon bien; perſonne n'aura le pouvoir de payer ceux qui cultivent les biens d'un pupille & les

les domeſtiques qui le ſervent. Cependant les parens, le tuteur, un ſimple *gereur d'affaires* (*negotiorum geſtor*), ſont en droit de payer ces gens-là. Et pourquoi l'Auteur dit-il lui-même (§. 845.), que le tuteur peut diſpoſer des revenus & des fonds mêmes du pupille, pour fournir aux fraix de ſon éducation? La raiſon dont il s'agit, n'a pas plus de force dans un cas, que dans l'autre.

Diſons donc que perſonne n'étant obligé de ſervir un autre, ou de lui donner quelque choſe pour rien, quand cet autre a dequoi payer; ſi le pupille eſt en état de payer un tuteur, & ſi perſonne ne veut l'être pour rien, les plus proches parens ſont en droit d'aſſigner un juſte ſalaire à un tuteur, tout comme ils peuvent l'aſſigner au vigneron qui cultive la vigne du pupille; celui-ci n'ayant pas moins beſoin d'un tuteur, que d'un vigneron.

§. 985. *Jus hæreditarium parentum & liberorum mutuum eſt jus perfectum.*

Du droit à l'héritage en ligne aſcendante & deſcendante.

Cette propoſition ne me paroît pas vraie ſans exception, & dans toute l'étendue qui lui eſt ici donnée. Car ſi elle eſt admiſe dans ce ſens abſolu, un pere, ni un fils, ne pourra diſpoſer d'aucune partie des biens qu'il laiſſe en mourant. L'Auteur dit que leur droit à l'héritage découle de leurs devoirs réciproques, leſquels ſont fondés ſur un *quaſi-contrat*, ſçavoir, celui de la ſocieté paternelle; & que le *quaſi-contrat* produiſant des obligations & des droits parfaits, le droit d'hériter, qui en découle, eſt un droit parfait. Mais il faut obſerver, que ce droit ne dérive des devoirs, que juſqu'à un certain point & dans une certaine meſure, c'eſt-à-dire, autant qu'il eſt néceſſaire pour que les devoirs ſoient remplis. Par exemple, un pere eſt obligé d'élever ſes enfans, de travailler à leur bonheur &c. ce qui donne aux enfans un droit parfait à ſon aſſiſtance pen-

pendant ſa vie, & à une partie de ſes biens après ſa mort. Mais ſi le pere poſſede beaucoup plus de biens que ſes enfans n'en ont beſoin pour vivre heureux, ne pourra-t-il pas diſpoſer d'une partie pour quelque uſage louable. Il remplit ſes devoirs envers eux, en leur laiſſant dequoi vivre heureux.

Il faut obſerver ſur cette démonſtration, (& il y en a pluſieurs ſemblables dans cet ouvrage) qu'elle n'eſt pas rigoureuſement juſte, parce qu'elle eſt fondée en partie ſur des principes qui ne ſont pas d'une vérité abſolument néceſſaire. L'Auteur a fait voir ci-deſſus, qu'un pere eſt obligé de travailler à augmenter les biens de ſes enfans, parce qu'il doit travailler à les rendre heureux, & que les richeſſes contribuent au bonheur de la vie. Cela eſt vrai en général: mais comme un certain dégré de richeſſe, ſuivant les circonſtances, eſt ſouvent très ſuffiſant au bonheur d'un homme, & que le plus haut dégré n'eſt pas toujours le meilleur; cette conſéquence, tirée du ſoin qu'un

pere doit avoir de rendre ſes enfans heureux, n'eſt ni illimitée, ni même d'une vérité abſolue.

Il eſt vrai que l'Auteur s'explique dans la ſuite, par deux déciſions, qui levent toute difficulté, quant à la doctrine, mais non pas, à mon avis, quant à ſa maniere de l'établir & de la démontrer. Il dit donc, 1°. Que l'on peut deshériter un pere (§. 1014.), ou un enfant (§. 1000.), s'ils manquent ouvertement & à deſſein, aux devoirs eſſentiels que ces qualités leur impoſent. Comme il ſe fonde ſur ce qu'un pere, ou un enfant, qui agiſſent au contraire de leurs devoirs, ſe dépouillent eux-mêmes de la qualité qui leur donnoit droit à l'héritage; cette déciſion laiſſe ſubſiſter l'idée du droit parfait, que l'on peut effectivement perdre par ſes propres faits. Mais il dit, 2°. une choſe, qui ne s'accorde pas ſi bien avec cette idée, ſçavoir, que les peres (§. 1005.) de même que les enfans (§. 1008.) peuvent léguer une partie de leurs biens aux pauvres & à des gens qui en ſont dignes, lors que leurs hé-

héritiers naturels, c'eſt-à-dire leurs enfans, ou leurs peres & meres, ont aſſez de biens pour ſe procurer les néceſſités, les commodités & les agrémens de la vie. Si j'ai un droit parfait à une choſe, on ne peut m'en ôter aucune partie, quand même l'uſage que l'on voudroit faire de cette partie, ſeroit en ſoi bon & louable. Vous ne pouvez prendre ce qui eſt à moi, pour en gratifier un autre. Il paroit donc que l'Auteur auroit dû s'expliquer ſur le droit parfait qu'il attribue aux héritiers en ligne directe, aſcendante ou deſcendante. S'il eût dit, comme nous l'établiſſons au commencement de cette remarque, qu'un enfant a un droit parfait de ſuccéder à une portion des biens de ſon pere, portion déterminée par les circonſtances; & de même, qu'un pere a un pareil droit à l'héritage de ſon enfant, qui meurt ſans lignée; il eût évité toute difficulté: & c'eſt-là tout ce que prouve ſa démonſtration, comme nous l'avons fait voir.

Les Loix Civiles ont ſuivi preſque par-tout cette équité naturelle,

envers les enfans, en leur assignant une légitime, que le pere ne peut leur ôter, sans de très-fortes raisons, qui rendent un enfant indigne de cette qualité & de toute part à l'héritage.

§. 988. *Si liberi scientes ac volentes ea committunt, quæ e diametro ipsorum erga parentes officio repugnant, vel a vita scelesta se se revocari non patiuntur; naturaliter eos abdicare licet.*

De l'abdication des enfans.

Ceci doit s'entendre des enfans émancipés, sur lesquels le pere n'a plus aucun pouvoir: autrement la proposition ne pourroit subsister, & la démonstration seroit fautive. Car le soin qu'un pere doit prendre de ses enfans & de leur conduite, n'est pas uniquement fondé sur ce qu'il doit à ces enfans. L'obligation où il se trouve à cet égard, venant encore d'autres principes (voyez §. 263.), il n'en est pas dégagé par la raison qu'un enfant manque à son devoir & à ses engagemens tacites. Ce qu'un pere se

ſe doit à ſoi-même, ce qu'il doit aux autres hommes & aux vues du Créateur, tout cela l'oblige plûtôt à uſer de ſon autorité & de ſes droits contre un enfant rebelle & dénaturé, l'autoriſe à le punir, à lui marquer ſon indignation; mais non pas à l'abandonner à ſa mauvaiſe conduite.

§. 991. in nota. *Parentes enim, cum in bona defunctorum liberorum nunquam ſuccedant, niſi qui ſunt ejuſdem gradus &c.*

Du droit des aïeux & des peres à l'héritage d'un enfant.

Il ſe préſente ici une difficulté. Le droit de ſuccéder aux biens d'un enfant, qui apartient aux peres, meres, & aïeux, dérive de l'obligation où eſt un enfant de contribuer à leur bonheur, & de les nourrir, s'ils ſont dans le beſoin. Cette obligation étant plus étroite & plus immédiate envers le pere & la mere, ceux-ci héritent, à l'excluſion des grand-peres & des grand-meres; & c'eſt à eux de pourvoir aux beſoins de leurs propres peres, aïeux du défunt, s'ils vivent en-

core. Cela eſt fort bien. Mais ſuppoſons qu'un enfant, dont le pere eſt mort, laiſſe en mourrant une mere riche, & un grand-pere paternel dans la miſére, la mere héritera-t-elle ſeule? Le pere ne vivant plus, pour avoir ſoin du grand-pere; ce que l'enfant devoit à ſon pere, ne le doit-il pas à ſon grand-pere; & cette raiſon, qui fait le droit de la mere à ſa ſucceſſion, n'en donne-t-elle pas un au grand-pere? Il ſemble donc que le droit de répréſentation, établi en faveur des petits-fils (§. 980.), doit avoir lieu auſſi dans la ligne aſcendante. L'Auteur fonde ce droit de répréſentation pour les petits-fils, ſur ce que le grand-pere eſt obligé de prendre ſoin d'eux, au défaut de leur pere. Ne doit-on pas dire de même, qu'au défaut du fils, le petit-fils doit prendre ſoin du grand-pere?

§. 1038.

§. 1038. *Si hæres sub conditione fuerit institutus, naturaliter pendente conditione bonis a defuncto relictis utitur fruitur hæres ab intestato, & ea non existente, vel potestativa non adimpleta hæreditatem acquirit.*

La prémiere partie de cette proposition ne me paroît pas aussi évidente que la suivante. Il semble plûtôt que les revenus doivent être amassés & conservés, jusques-à-ce que la condition existe, ou qu'il soit décidé qu'elle n'existera pas. Si elle a lieu, tout appartient à l'héritier institué; si elle manque, tout est à l'héritier *ab-intestat*. De l'institution conditionelle.

Le cas de la proposition suivante est tout différent (il s'agit d'un héritier institué *in diem certum*). Là vous voyez une raison de présumer que le testateur a voulu laisser à son héritier *ab-intestat* l'usufruit de ses biens, jusqu'à certain jour, puisqu'il ne veut pas que celui qu'il institue, soit son héritier avant ce jour-là. Mais ici,

il n'y a rien de semblable : il paroît seulement que le testateur a voulu attacher à une certaine condition, la donation qu'il fait de ses biens après sa mort ; & qu'au défaut de cette condition, il entend que sa succession passe à son héritier *ab-intestat.*

§. 1074. *Si conjux unus moritur, in bona ejus succedunt hæredes sive in testamento instituti, sive qui ab intestato succedunt.*

Du droit des conjoints à leur heritage réciproque.

Cette proposition ne me paroît pas bien d'accord avec les principes de l'Auteur. Il fait découler le droit à l'héritage des peres & des enfans de leurs devoirs réciproques (§. 975. & suiv.) Or il établit (§. 754.), que quant aux devoirs de l'humanité, la femme doit être préférée au pere & à la mere. Si les devoirs du mari envers elle sont plus forts, que les devoirs d'un fils envers son pere, pourquoi ne donneront-ils pas à la femme un droit à la succession du mari, plus fort encore que celui du pere, fondé sur des devoirs plus foibles. En vain l'Auteur ob-

observe, que la mort rompt le lien du mariage. Ne rompt-elle pas de même toute autre rélation ? Un fils qui meurt, ne peut plus assister son pere ; il y pourvoit par les biens qu'il lui laisse. Un mari mourant, doit pourvoir aux besoins de sa femme : ce devoir établit donc le droit de la femme, de la même maniere qu'un semblable devoir établit celui du pere. Je ne vois pas comment on peut se refuser à cette conséquence dans les principes de l'Auteur.

Mais en réduisant les devoirs réciproques des conjoints à leurs justes bornes, comme nous avons essayé de le faire, dans nos observations sur le §. 754. & en les combinant avec les devoirs envers les parens, il en résultera des regles mieux liées & plus équitables pour les successions. Un époux doit pourvoir aux besoins & au bonheur de son épouse ; il doit pourvoir aussi à ceux de ses peres & meres : il doit préférer ses propres parens à ceux de son épouse. De tout cela, il suit, 1°. Que l'épouse doit avoir, après la mort de l'époux, l'usufruit d'u-

d'une partie des biens qu'il laiſſe, ou du tout, ſuivant les circonſtances, mais qu'elle ne doit point en avoir la proprieté, parce qu'en ce cas, elle les tranſmettroit à ſes parens, au préjudice des parens de l'époux. 2°. Que ſa part à l'uſufruit doit ſe regler ſur ſes beſoins & ſur ceux du pere & de la mere, des grand-peres & des grand-meres de l'époux, combinés avec équité. 3°. Que s'il y a des enfans, ils doivent hériter de tout; parce que c'eſt alors à eux de pourvoir aux beſoins de leur mere & de leurs aïeux. 4°. Que ſi la femme vient à ſe remarier, elle doit perdre juſqu'à l'uſufruit qui lui eſt aſſigné; parce qu'alors c'eſt à ſon nouveau mari de pourvoir à ſes beſoins. 5°. Que ſi l'époux mourant ne laiſſe point de proches parens, la femme doit être ſon héritiere, puiſqu'elle eſt ſans-doute alors la perſonne dont le mari doit avoir le plus de ſoin, & que la ſucceſſion ab-inteſtat eſt fondée ſur la volonté préſumée du défunt (§. 1031.). Ce que nous diſons de la femme, doit s'entendre

dre réciproquement du mari, *mutatis mutandis.*

L'Auteur établit à-peu-près les mêmes choſes dans le paragraphe ſuivant. Mais il dit que l'époux mourant les doit faire par maniere d'offices, & comme choſes convenables à l'amour conjugal; & non pas en vertu d'aucun droit parfait, que le ſurvivant ait à ſa ſucceſſion. Je ne vois pas la raiſon pourquoi, en obſervant les regles que nous venons d'établir, & ayant égard aux circonſtances, l'époux ſurvivant n'auroit pas, dans les principes de M. W., un droit parfait à une partie de la ſucceſſion, ou plûtôt des revenus, proportionnée à ſes beſoins. Le droit parfait des peres & des enfans vient, ſuivant lui, de la ſocieté paternelle: la ſocieté conjugale ne peut-elle en donner un pareil? Je conviens que la prémiere étant inſtituée par la nature, elle eſt plus ſacrée que celle qui doit ſon origine à la volonté de l'homme; auſſi accordai-je plus de droit aux peres & aux enfans, qu'au conjoint ſurvivant; comme il eſt aiſé de le voir dans les cinq regles que je viens d'établir

tablir : mais il ne s'enſuit pas que ce conjoint n'ait aucun droit. Dira-t-on que la ſocieté conjugale n'eſt contractée que pour le tems de la vie des deux conjoints, & qu'elle eſt diſſoute par la mort de l'un d'eux? Mais puiſque les devoirs d'un enfant envers ſon pere, affectent ſes biens après ſa mort, pourquoi les devoirs d'un mari envers ſa femme n'auront-ils pas la même force ? Toute la différence que j'y vois, c'eſt que la femme perd ſes droits, ſi elle paſſe à un ſécond mariage, parce qu'alors c'eſt à ſon nouvel époux de remplir envers elle les devoirs que cette qualité impoſe.

§. 1080. Servitus *eſt ſubjectio, qua quis operas perpetuas pro alimentis perpetuis præſtare obligatur.*

Définition de l'eſclavage.

Je ne ſçai s'il ne ſeroit pas mieux de ne faire aucune mention des alimens, dans la définition de la *ſervitude*, ou de *l'eſclavage*, & de déduire l'obligation où eſt le maître de nourrir ſon eſclave, de ce que l'eſclave ne peut vivre ſans alimens, & ne ſçauroit ſe les procurer lui-

même, étant obligé de travailler pour ſon maître. L'inconvénient de la définition, telle que l'Auteur la donne, ne tarde pas à ſe faire ſentir. Dès le §. 1085. l'Auteur en déduit, que l'eſclavage n'a pas lieu dans la communion primitive; parce que, dans cet état, tout le monde a un droit égal aux alimens qui ſe trouvent ſur la terre. La conſéquence eſt juſte, ſi l'on admet ſa définition. Cependant, l'eſclavage peut avoir lieu dans la communion primitive, tout auſſi-bien qu'apres l'introduction de la proprieté, & il n'eſt pas difficile de le prouver; d'où il réſultera que la définition n'eſt pas exacte. Dans cette communion, comme dans tout état de nature, le cas d'une juſte défenſe me donne le droit d'ôter la vie à un injuſte aggreſſeur, ſi cela eſt néceſſaire pour ma ſûreté. Mais ſi j'aime mieux le réduire en ſervitude, que de lui ôter la vie, ne ſuis-je pas en droit de le faire, ſuppoſé que j'en aye les moyens? Il ſervira alors, non à augmenter mes richeſſes, puiſque tout eſt commun, mais à me ſoulager dans le travail né-

néceſſaire à ma ſubſiſtance, à ma commodité, ou à mes agrémens. Au reſte, je m'explique ailleurs ſur la queſtion de l'eſclavage (voyez Droit des Gens. *Liv. III. Chap. VIII.* §. 152.

§. 1092. *Si parentes aliter liberis ſuis de iis proſpicere non poſſunt, quæ ad educationem requiruntur; eos in ſervitutem vendere licet.*

Si les peres & les meres ont le droit de vendre leurs enfans pour l'eſclavage.

Cela ne me paroît pas aſſez exact. Les peres & les meres n'ayant aucun droit ſur la liberté, non plus que ſur la vie de leurs enfans, ils ne peuvent l'aliéner & en recevoir le prix. Tout ce qui ſuit de la démonſtration, c'eſt que, ſi un pere, ou une mere, ſe trouve abſolument hors d'état de nourrir ſon enfant, il peut convenir avec quelqu'un, qui ſe chargera de nourrir & d'élever cet enfant, & qui aura droit de le faire travailler, juſques-à-ce qu'il ſoit récompenſé de ſes avances, & du riſque qu'il a couru de les perdre, par une mort prématurée de l'enfant, ou par quelque autre accident. Puis qu'u-

qu'une pareille convention eſt au pere un moyen ſuffiſant de remplir ſes obligations envers ſon enfant, ces mêmes obligations ne lui donnent que ce droit-là. Comment lui donneroient-elles de plus, celui de vendre la liberté de l'enfant & d'en recevoir le prix? Cette vente, ſans pourvoir plus ſûrement aux beſoins de l'enfant, rendroit ſa condition plus dure, & ſon retour à la liberté plus difficile & plus éloigné. Le §. 1127. confirme ce que nous établiſſons ici. L'Auteur y prouve, que ſi la pauvreté a obligé un pere à vendre ſon enfant, le maitre eſt obligé de l'affranchir, ſi on lui reſtitue le prix qu'il en a donné, & les dépenſes qu'il a faites pour ſon éducation. Que le pere donc ne le vende point, qu'il n'en retire point un prix, auquel il n'a aucun droit; & l'enfant, pour ſe remettre dans la liberté qu'il a reçue de la nature, n'aura à reſtituer que les fraix de ſon éducation. On ne dira pas que le pere ne pourroit trouver à faire la convention que nous lui preſcrivons. Cela lui eſt plus facile que de vendre ſon enfant, aux conditions

tions que l'Auteur établit ; puiſque celui qui ſe chargera de l'enfant, épargnera l'avance du prix qu'il en auroit donné en l'achetant, & évitera le riſque de perdre cet argent.

§. 1102. *Dominus permittere non debet, ut ſervus ſit vitio deditus ; ſed dare potius operam, ut virtuti ſtudeat.*

Du droit du maître ſur toute la conduite de ſon eſclave.

Il manque quelque choſe à cet article, pour rendre ſolides les conſéquences que l'Auteur en tire dans les deux ſuivans. Cette obligation impoſée au maître, de ne pas permettre que ſon eſclave s'adonne au vice, n'étant fondée, par la démonſtration, que ſur la qualité d'homme, que l'eſclave ne perd point dans la ſervitude (§§. 1099. & 1101.); il ne s'enſuit point que le maître ait le droit de regler la conduite de ſon eſclave, dans ce qui ne regarde pas le travail qu'il lui doit, & de le punir, s'il s'adonne à quelque vice, ou s'il néglige la vertu. Car bien que

que la Loi Naturelle nous oblige de travailler, autant qu'il eſt en notre pouvoir, à rendre les hommes vertueux, elle ne nous donne point le droit de les punir, s'ils répondent mal à nos ſoins, à moins que nous n'ayons un droit particulier ſur leur conduite. Or le maître, dans les principes de l'Auteur, n'a droit que ſur le travail de ſon eſclave, & ſur ſes autres actions, en tant ſeulement qu'elles ſe rapportent à ſon travail (§. 1096.). Il falloit donc, pour établir l'autorité d'un maître, ſur toute la conduite & ſur les mœurs de ſon eſclave, & ſon droit de le châtier, s'il s'adonne au vice, commencer par faire voir, que les mœurs d'un eſclave intéreſſent conſidérablement le ſervice qu'il doit à ſon maître, ce qui n'étoit pas difficile. Car il eſt évident que le ſervice d'un eſclave vicieux n'eſt ni auſſi ſûr, ni auſſi profitable, qu'il le ſeroit, ſi ce même eſclave étoit homme de bien. D'où il ſuit, que le maître a droit d'empêcher que ſon eſclave ne ſe cor-

corrompe, de le corriger, & d'uſer des moyens les plus convenables à cette fin.

Dans d'autres principes que ceux de l'Auteur, dans ceux des Romains, par exemple, qui mettoient les eſclaves dans une abſolue & entiere dépendance de leurs maîtres, l'obligation de veiller ſur leurs mœurs, & le droit de les punir, que cette obligation donne au maître, peuvent être déduits de cette dépendance même, laquelle livrant abſolument les eſclaves à la conduite du maître, impoſe à celui-ci une obligation plus étroite de procurer leur perfection & leur bonheur, puiſque ce ſont des hommes, qui dépendent entierement de lui, & qui lui ſont ſoumis en toute choſe. Ses obligations & ſes droits ſe déduiſent à peu-près comme ceux d'un pere à l'égard de ſes enfans.

Le §. 1109. n'étant qu'une conſéquence de celui-ci, nous n'y ferons point de remarque particuliere.

§. 1113.

§. 1113. *Actiones servi sunt in dominio domini.*

Cette assertion ne peut pas être si générale, dans les principes de M. W. Il faut la restreindre dans les bornes marquées au §. 1096. *Domino non competit jus nisi in operas affervo præstandas & in actiones ceteras, quatenus respectum quendam ad illas habent.* Et quant aux actions qui n'intéressent pas directement le service, il seroit plus exact de dire, qu'elles sont *sub imperio domini.* Suite.

§. 1146. *Herus famulum ad aliquot dies alteri commodare potest.*

Il paroît, par la preuve même, que cette proposition est inutile. Elle ne donne aucun droit au maître. Puis que celui-ci ne peut prêter son domestique à quelqu'un pour quelques jours, à moins qu'il ne soit égal au domestique de servir, pendant ces jours-là, son maître, ou de servir un autre; si Si l'on peut prêter un domestique.

si le domestique répugne à ce changement de service, le maître ne peut pas l'y contraindre : s'il y consent, on n'a pas besoin, pour le prêter, d'en avoir le droit.

Fin de la Septieme Partie.

QUESTIONS
DE
DROIT NATUREL,
ET
OBSERVATIONS
Sur le Traité de M. WOLF.

HUITIEME PARTIE.

§. 4. *Societas inter plures domus contracta eo fine, ut conjunctim sibi parent ad vitæ neceſſitatem, commoditatem ac jucunditatem, immo felicitatem requiſita, & curent, ut unuſquiſque jure ſuo quiete fruatur & tuto ab alio id conſequatur, atque ſe ſuaque adverſus vim quamlibet externam defendant,* civitas *dicitur.*

IL y a quelque inconvenient à dire, que ce ſont les ſocietés particulieres, apellées Familles (*Domus*), qui contrac- Définition de la ſocieté Civile, ou de l'Etat.

tractent entre elles la grande ſocieté que l'on nomme Civile; & cet inconvenient paroît dès le §. 6. où l'Auteur donne la définition du citoyen : *Membra civitatis, ſeu ſinguli, qui ſocietatem civilem ineunt, dicuntur* cives. Et de fait, ce ne ſont point les familles qui contractent la ſocieté Civile, car ces ſocietés particulieres n'ont point aſſez d'autorité ſur leurs membres, pour les aſſujettir à l'empire d'une ſocieté Civile, & elles n'en ont pas non plus le droit. Ce ſont donc les particulieres eux-mêmes, qui ont contracté une ſocieté Civile, quand ils ſe ſont apperçus que la ſocieté particuliere, dans laquelle ils vivoient en famille, n'étoit pas ſuffiſante, pour aſſurer leur bonheur & leur tranquillité. Mais l'Auteur s'explique, dans la note du §. 6. & au moyen de cette explication, nous ſommes d'accord avec lui.

§. 59.

§. 59. *Summitas imperii non ſemper neceſſario penes populum eſt*, conſequenter *populo non ſemper jus aliquod competit in actus rectoris civitatis*, adeoque *nec jus coërcendi atque puniendi Reges imperio abutentes.*

Si la Souveraine puiſſance apartient toujours au peuple.

La propoſition eſt vraye à ces mots près, *adeoque nec jus coërcendi &c.* Il eſt certain que le peuple étant le maître des conditions, quand il défere l'Empire à quelqu'un, il peut le lui donner en pleine ſouveraineté. Mais les queſtions de pratique, que l'Auteur touche dans la note, ne ſont pas décidées pour cela.

Le peuple peut donner l'Empire en toute ſouveraineté, à celui qu'il choiſit pour le gouverner; & alors ce Régent Souverain de l'Etat, ne doit compte de ſon adminiſtration à perſonne. Mais s'enſuit-il qu'il puiſſe abuſer impunément de ſon autorité? Non, ſans doute. Le peuple, dans les cas même où il n'a rien réſervé, n'a pû lui con-

fier l'Empire, que sous la condition tacite, qu'il s'en serviroit pour procurer le bien & le salut de la societé. Si donc le Prince manque à cet engagement indispensable, s'il gouverne en Tyran, il rompt lui-même le pacte, ou le contrat, qui fait le fondement de son pouvoir ; le peuple rentre dans ses droits, & peut légitimement punir l'oppresseur. Mais comme ces choses ne s'exécutent point sans troubles & sans effusion de sang, à cause des forces que le Prince a en mains, il ne faut point les entreprendre légérement, & pour des fautes supportables que le Prince aura commises : on n'en auroit pas même le droit ; car le Prince étant homme, il seroit absurde & injuste de prétendre, qu'il ne commît jamais aucune faute. Si ses vexations n'intéressent que quelques particuliers, c'est à eux de souffrir courageusement, plûtôt que de troubler l'Etat, par une révolte. Il faut attendre que les maux soyent venus au point, qu'il convienne au peuple de tout risquer, plûtôt que de les souffrir ; & alors, tous les Citoyens,

toyens, ou au moins la grande pluralité, ſentant la néceſſité de courrir au remede, y prêtent la main d'un commun accord, & la révolution s'exécute, ſans grand danger pour l'Etat. S'il étoit permis à un particulier de ſe ſoulever, toutes les fois qu'il penſe que le Souverain manque à ſes engagemens, il n'y auroit jamais de repos aſſûré dans la ſocieté; en voulant éviter un mal, on y introduiroit le plus grand des maux, & on ſe rendroit ainſi très-coupable envers elle.

§. 61. *Imperium civile, ſeu publicum varia complectitur jura, quæ a ſe invicem ſeparari poſſunt, ſeu non neceſſario eidem ſubjecto ſimul inſunt.*

Si la puiſſance ſouveraine peut être partagée.

Je conviens que l'exercice des différens droits de l'Empire, ou du ſouverain commandement, peut ſe confier à diverſes perſonnes, quant au détail, & même que cela eſt convenable à l'égard de quelques-uns. Mais comme ils ont entre eux une liaiſon intime, en vertu de laquelle chacun de ces droits influe

ſur les autres, & réciproquement les autres ſur lui ; il faut que la puiſſance Souveraine ait au-moins une inſpection ſur l'exercice de tous, afin qu'elle puiſſe les diriger au bien commun.

Il n'y a aucun de ſes droits qui puiſſe être ſéparé ſi commodément des autres, que celui de rendre la juſtice aux Citoyens, en terminant leurs procès ; & dans un grand Etat, ſur-tout dans un Etat Monarchique, il convient tout-à-fait que ce droit ne ſoit pas exercé par le Souverain lui-même.

Mais il eſt des droits, dont la diviſion ſeroit dangereuſe, ſi le peuple ne les retenant pas à ſoi, en confioit l'exercice Souverain à des perſonnes différentes, qui ſe trouveroient, dans cet exercice, entierement indépendantes l'une de l'autre ; & je m'étonne que l'Auteur, dans la note du §. 65. nie une choſe, qu'une funeſte expérience a rendue ſi évidente. Quels maux n'a pas enfanté l'indépendance, où le ſacerdoce a voulu ſe mettre à l'égard de la Couronne ? Les Parlemens de France défendent avec une

fidèle

fidèle conſtance, la maxime que j'établis. Que l'on confie le ſoin des affaires de Religion à des perſonnes particulierement deſtinées aux Autels; à la bonne heure! Mais ſi vous les rendez indépendantes de la puiſſance Civile, vous ouvrez la porte à mille deſordres, à des troubles dangereux; & les Rois ne ſont plus fermes ſur leur Trône.

Il eſt encore important de remarquer ſur cette matiere, que la diviſion des différens droits qui conſtituent la puiſſance Souveraine, ou l'Empire public, n'eſt pas dangereuſe, quand le peuple en retient quelques-uns, & confie l'exercice des autres à une même perſonne; mais s'il les partage entre deux ou pluſieurs perſonnes indépendantes, c'eſt mettre dans l'Etat un principe de diſcorde, & une ſource de deſordres. De la maniere dont les hommes ſont faits, chacune de ces Puiſſances travaillera à tirer les affaires & l'autorité à elle, & n'ayant point de ſupérieur, pour les contenir & les mettre d'accord, elles

exciteront de fréquens mouvemens, & elles en viendront bien-tôt à une diſſenſion ouverte. Je ſuis perſuadé que M. W. par un moment de réflexion, ſentiroit lui-même le peu de fondement de ce qu'il dit dans la note du §. 65. *ſane abſurdum minime reputant, ut populus quædam jura ad imperium ſpectantia ſibi retineat, in quibus dependere non vult à Rectoris voluntate. Nonne vero perinde eſt, ſive jus ſibi reſervatum exerceat per ſe, ſive idem transferat in alium, ut idem exerceat, prouti ſibi videtur?* "On „ ne trouve pas abſurde, ou peu „ convenable, que le peuple ſe ré„ ſerve quelques-uns des droits de „ la ſouveraineté, à l'égard deſ„ quels il ne veut pas dépendre du „ Prince. Mais N'EST-IL PAS „ INDIFFE'RENT, que le peu„ ple exerce par lui-même le droit „ qu'il s'eſt réſervé, ou qu'il le „ tranſporte à un autre, pour l'e„ xercer"? Nous en avons dit aſſez, pour faire voir que cela n'eſt rien moins qu'indifférent.

§. 81.

§. 81. *Si populus saltem exprimit voluntatem suam de nonnullis, quæ Rector civitatis facere, aut non facere debeat, non vero expresse declarat se ejus judicio stare nolle, si secus fecerit, aut concilium constituit, sine cujus consensu nihil eorum decernere valet; nullum sibi jus in actus Rectoris reservat.*

Du droit du peuple quand il a simplement marqué sa volonté au Prince, sans limiter son pouvoir.

Cette proposition est vraye, pourvû qu'on ne l'entende que du train ordinaire des choses, parce que dans le cas supposé, il paroit que le peuple a voulu s'en remettre aux lumieres du Prince & à sa bonne foi, plûtôt que de se réserver un droit général de contrôler ses actions, de ratifier ou d'annuller ce qu'il aura fait, droit qui pourroit être la source de mille troubles dans l'Etat. Mais si le Prince abusoit de cette confiance, jusqu'à mettre en un péril évident le salut de l'Etat & du peuple, le peuple n'auroit-il pas le droit de le redresser? *Salus populi suprema Lex.* Il ne faut jamais perdre de vue cette grande ma-

xime. Le point difficile eſt d'avoir les moyens d'agir en conſéquence. Si le peuple a ces moyens, en vain eſſayeroit-on de lui perſuader par des ſubtilités, qu'il doit ſe laiſſer périr, plûtôt que de donner la moindre atteinte à des droits dont on abuſe, mais qu'il a confiés ſans réſerve expreſſe. La réſerve tacite eſt de néceſſité abſolue. Tout acte du Prince évidemment contraire au ſalut de l'Etat, eſt nul par lui-même. Le peuple ſe remet au jugement du Prince pour l'adminiſtration de l'Etat. Mais remarquez bien que l'on ne peut ſe remettre au jugement d'autrui que pour les choſes douteuſes. Si j'ai promis de me ſoumettre aveuglément à la conduite d'un Gouverneur, s'enſuivra-t-il que je ſerai obligé de le laiſſer faire, s'il veut me précipiter dans la mer, ou m'égorger? Si j'ai donné à quelqu'un des pleins-pouvoirs pour adminiſtrer mes affaires, pourra-t-il me dépouiller de tous mes biens, & en faire préſent à qui il lui plaira?

Il faut faire la même obſervation ſur les deux paragraphes ſuivans.

Cer-

Certainement il seroit impraticable de déférer l'Empire sous la condition énoncée au §. 82. sçavoir, que le peuple obéira au Prince, s'il gouverne bien, & lui résistera, s'il gouverne mal. Mais s'ensuivra-t-il de-là, que le peuple doit souffrir patiemment les plus grands excès d'un mauvais gouvernement, & qu'il n'a plus le droit de se préserver de sa ruïne totale, dès qu'il a confié au Prince la puissance Souveraine, & sur-tout une puissance absolue ?

§. 90. *Imperium Rectoris civitatis tale est, quale populus in eum actu transtulit, non quale transferre debuerat.*

§. 91. *Si imperium in Rectorem civitatis transfertur, quale est in populo; imperium habet plenum, absolutum, summum idque jure proprietatis, seu in patrimonio.*

Je ne sçai si l'on raisonne d'une maniere bien solide en envisageant l'empire, ou la puissance Souveraine, comme une chose qui étoit ori-

De la nature du pouvoir Souverain donné au

Prince par le peuple.

originairement dans le domaine du peuple, & en y appliquant tout ce qu'on a démontré du transport de *domaine* & de *proprieté*. Outre que l'empire est fort différent, & dans son but, & dans sa nature, des biens proprement dits, & des droits utiles, qui ne se rapportent qu'à la fortune; il faut observer que l'empire ne se trouve chez le peuple que par la convention des particuliers libres, qui se sont unis en société. L'intention des hommes, en s'unissant ainsi, n'a point été de renoncer à leur liberté naturelle; mais trouvant de l'avantage à agir à forces réünies, ils ont voulu ne plus former ensemble qu'une même volonté, & sont convenus, que l'avis du plus grand nombre passeroit pour la volonté commune de tous. Cette volonté commune a bien pû décider ensuite, que l'on commettroit le soin du Gouvernement à un seul homme, & qu'on s'en fieroit à sa vertu & à sa sagesse; mais elle n'a pû que lui en confier l'exercice, & non lui transmettre le droit lui-même comme un propre. C'est un dé-

dépôt, dont la propriété demeure toujours à la société, parce que cette société n'a pu l'aliéner : elle n'en avoit pas le droit ; les particuliers qui l'ont formée étant seulement convenus, que les résolutions se prendroient en commun, & n'ayant jamais eû intention de se dépouiller de leur liberté même, mais seulement d'en restreindre l'exercice, à l'égard des actions qui intéressent la société. Or la société aliéneroit leur liberté, si elle donnoit à un autre l'empire comme un droit possédé en propriété, & non point comme une fonction dont on lui confie l'exercice.

Aucun citoyen ne pouvant être censé avoir renoncé à sa liberté, que jusqu'au point nécessaire pour former une société bien reglée, cela doit faire la mesure du droit & du pouvoir de la pluralité. Puis donc qu'il suffit évidemment, pour atteindre à ce but, que la pluralité ait le droit de confier à un seul & à ses descendans, l'administration de la puissance souveraine, elle n'a pas celui de la donner en propre, quant à la substance, com-

comme un patrimoine, dont le Prince pourroit faire ce qu'il lui plairoit, & qu'il seroit en droit d'administrer pour son avantage particulier, plûtôt que pour celui du peuple.

C'est seulement en envisageant la chose de cette maniere, que l'on peut prouver solidement, que ceux qui naissent dans la suite sont obligés d'obéir au Régent de l'Etat. Car rien n'a pu les priver de la liberté que tous les hommes tiennent de la nature; mais ils sont obligés, pour s'aquitter envers la societé, à laquelle ils doivent leur naissance & leur éducation, de remplir les justes devoirs qu'elle prescrit; & supposé qu'ils ne lui dussent rien, au moins ne leur seroit-il pas permis de rien faire qui pût en troubler l'ordre & la tranquillité, & s'ils ne vouloient pas se soumettre à ses loix, ils n'auroient d'autre parti à prendre, que celui de la quitter.

En établissant que l'Empire appartient toujours à tout le Corps de l'Etat, quant à la proprieté, &

& que l'adminiſtration en eſt ſeulement confiée au Prince, comme un dépôt, on peut démontrer, 1°. Qu'il n'appartient point à un particulier, ni à quelque partie du peuple, de redemander ce dépôt, mais à la totalité du peuple enſemble, lequel décide à la pluralité des voix, ſi celui à qui on l'avoit confié s'eſt mis dans le cas de le perdre, en manquant à ſes engagemens, & s'il convient à la ſocieté de le reprendre. 2°. Que cette opération ne pouvant ſe faire ſans troubles & ſans danger, on ne doit y venir que dans une néceſſité urgente. C'eſt la conduite que les Anglois ont tenue envers leur Roi *Jaques II.* Ils le ſupporterent long-tems, & ils n'en vinrent à prendre des meſures pour lui arracher la Couronne, que quand ils ſe virent dans un danger imminent de perdre leur liberté temporelle & ſpirituelle. De bonne-foi, où eſt l'homme qui, en ſa conſcience, condamnera la conduite de cette nation? Je doute que perſonne ſe complaiſe aſſez

dans

dans l'eſclavage pour penſer ainſi; mais je ne ſçai que trop combien la crainte, ou l'adulation ont dicté de déciſions contraires aux vrais principes.

Sur toutes ces queſtions en général, la diſtinction du droit externe & du droit interne, ne me paroît pas fort propre à produire une véritable conviction. J'aimerois mieux diſtinguer entre le droit en lui-même & l'exercice de ce droit, lequel exercice eſt ſouvent reſtreint par de juſtes raiſons, qui ne permettent pas que l'on faſſe uſage de ſon droit, ou limité par les droits d'autrui, qu'il faut concilier avec les nôtres. Et ſi l'on y prend garde, ces deux diſtinctions reviennent au même. J'en dis autant du droit parfait & du droit imparfait : mon droit eſt parfait, ou imparfait, ſuivant que ſa combinaiſon avec les droits des autres le détermine.

§. 113.

§. 113. *Si salus publica exigat, ut de ipsis civibus quibusdam, seu personis civium certo quodam modo disponat Rector civitatis; jus ita disponendi eidem competit.*

L'Auteur enseigne ici, qu'en vertu de la *puissance éminente* qui est un des attributs de l'empire, ou du souverain commandement, le Régent de la societé peut disposer, dans un cas de nécessité, de la personne même des citoyens. S'il disoit seulement des actions des citoyens, je n'y verrois nulle difficulté; mais puis qu'il parle de leur personne, il semble qu'il attribue par-là au Souverain, le droit d'ôter la vie à un citoyen innocent, dans un cas de nécessité, c'est-à-dire, s'il ne voyoit aucun autre moyen de sauver l'Etat. Comme il ne s'en explique point plus clairement, on pourroit croire qu'il a voulu éviter de s'engager expressément dans cette question. Elle est très délicate en elle-même, & particulierement difficile dans les prin-

Si le Souverain peut sacrifier un citoyen innocent, pour le salut de l'Etat.

ci-

cipes de M. W. Le droit éminent vient, comme il le montre §. 118. du consentement tacite des citoyens, quand ils se sont unis en société. Ils ont bien pu consentir à être obligés, dans un besoin, par l'autorité publique, d'exposer leur vie pour l'Etat; parce que la nature leur a donné le droit d'exposer leur vie, dans le cas d'une juste défense, & en d'autres occasions semblables; & tout ce qu'ils font pour l'Etat, ils le font pour eux-mêmes. Mais, suivant M. W., la nature ne leur a pas donné le droit de disposer de leur vie: ils n'ont donc pu transporter ce droit à un autre. D'où viendra donc à la société, ou à son Régent, le droit de sacrifier la vie d'un citoyen innocent? La nécessité ne nous donne pas droit aux actions qui sont illicites absolument & en elles-mêmes. Ces actions sont interdites par une loi immuable. La fameuse maxime de *Caïphe*, *il est expédient qu'un seul homme meure pour tout le peuple*, est donc une maxime injuste, à moins que cet homme ne se soit mis lui-même

dans

dans cette alternative, ou de périr, ou de voir périr sa patrie à cause de lui; car alors la société n'est pas obligée de se sacrifier pour lui. Ajoûtons une séconde exception: s'il étoit bien certain que la société entiere, c'est-à-dire tous les membres qui la composent, dussent périr, à moins qu'elle ne fit le sacrifice d'un certain citoyen, elle devroit le sacrifier, parce que, en ce cas, elle ne lui feroit aucun tort, & qu'il seroit inutile à ce citoyen malheureux, d'entraîner les autres dans sa perte.

Ne pourroit-on pas lever la difficulté de cette maniere? En consentant d'avance d'être sacrifié, dans un cas de nécessité, pour le public, je ne sacrifie pas ma vie, je l'expose seulement à un danger incertain, & même peu apparent. Or il m'est permis de l'exposer, pour me procurer la sûreté & les autres avantages, dont la société me fait jouïr; avantages dont je ne puis me passer, si je veux vivre comme il convient à un homme de vivre. Mais pour que la société

cieté ſoit établie ſur de ſolides fondemens, & en état de ſe maintenir, il faut que chaque citoyen ſoit prêt à ſe ſacrifier pour ſon ſalut. Donc il a été permis & avantageux à chacun, de conſentir, en entrant dans la ſocieté, à être ſacrifié pour elle, ſi la néceſſité venoit à l'exiger; car le bien que les citoyens ſe procurent par-là, eſt préſent & certain, & le péril auquel ils s'expoſent, eſt très-éloigné & très-incertain. Puis donc qu'ils ont pû prendre un pareil engagement, la ſocieté peut profiter, dans l'occaſion, de leur conſentement donné d'avance.

Il ſeroit plus court, & peut-être plus ſolide, de dire tout ſimplement, qu'un homme a droit de ſacrifier ſa vie, de ſe livrer à une mort certaine, quand des raiſons très-graves, quand des motifs grands & loüables l'y apellent; parce qu'alors il paroît que la Providence, en le plaçant dans de pareilles circonſtances, l'appelle elle-même à faire ce ſacrifice. Mais ce ſeroit s'éloigner des principes de

l'Au-

l'Auteur (*) : & je crois qu'en effet, il faudroit bien s'en éloigner en certains cas. Que dira-t-il, par exemple, de l'action de CODRUS? Elle a fait l'admiration de tous les siecles. Si un Prince, si un citoyen voyoit que sa mort est absolument nécessaire au salut de l'Etat, mais que ses concitoyens ne peuvent se résoudre à le sacrifier, ne feroit-il pas une action louable & héroïque, en se dévouant lui-même pour le salut public? Notre vie sera, si vous voulez, un dépôt, dont nous ne sommes pas les maîtres; mais, comme je viens de le dire, les circonstances ne peuvent-elles pas être des signes, qui nous avertissent que la Providence nous appelle à rendre ce dépôt? Si une fois ce principe est admis, il ne reste plus de difficulté. Il est avantageux aux citoyens de convenir d'avance, que nul ne refusera de se sacrifier, dans un cas de nécessité, pour le salut de tous les autres; cet engagement est censé com-

(*) Voyez les Observations sur les §§. 349. 351. & 376. de la premiere Partie.

compris dans celui par lequel on contracte la ſocieté Civile, & le cas arrivant, la ſocieté peut profiter du droit qu'il lui donne. Mais il faut bien remarquer que ce cas n'exiſte que dans une abſolue néceſſité, & lors qu'il n'eſt pas poſſible de ſauver l'Etat d'une autre maniere.

§. 120. *Si in delatione imperii in ſpecie quædam exprimantur, quæ ad modum illud exercendi pertinent; tacita iis ineſt exceptio, niſi ſalus publica aliter exigat.*

Des exceptions à faire aux loix fondamentales, en cas de néceſſité.

Voici encore une queſtion délicate, & qui ne doit être décidée qu'avec beaucoup de circonſpection. Si vous admettez la déciſion générale de l'Auteur, il ſemble que c'eſt ouvrir au Prince un moyen aſſûré d'éluder les Loix fondamentales, par leſquelles on a voulu mettre des bornes à ſon pouvoir. Comme c'eſt à lui, ſuivant M. W., de juger de ce qu'exigent les conjonctures, rélativement au bien public, un Prince ambitieux trouvera toujours que c'eſt le cas de ſe mettre au-deſſus des

des conſtitutions qui le gênent. D'un autre côté, il eſt certain que tout doit céder au bien & ſur-tout au ſalut de l'Etat; que c'eſt au Régent de l'Etat de juger, dans un cas preſſant, de ce qu'exige le ſalut public, & qu'il ne doit pas être arrêté par des conſtitutions particulieres. Voici peut-être le moyen de tout concilier. Le Prince ne peut abroger ſeul une Loi fondamentale; il doit obtenir pour cela le conſentement du peuple: mais il peut y faire une exception, dans un cas preſſant; ſauf à demander enſuite l'approbation & la ratification du peuple.

§. 121. De cette propoſition 120. l'Auteur tire ce corollaire : *Si populus jus quoddam ſibi reſervare velit in actus Rectoris civitatis a legibus fondamentalibus abeuntes, neceſſe eſt ut eos a conſenſu certi cujuſdam collegii vel totius populi ſuſpendat, nec ſine eo ſint validi.*

Je ne ſens pas la néceſſité de cette conſéquence. Dès que la Loi fonda- Suite de la même matiere.

dimentale eſt établie, ce que le Prince a fait contre elle, dans une occaſion preſſante, a toujours beſoin de la ratification du peuple, quand même on ne l'auroit pas expreſſément réſervé. Mais il y a plus, & pour me ſervir de l'exemple allégué ici dans la note; ſi le peuple, en confiant le gouvernement à un Prince, lui a défendu abſolument de jamais impoſer aucun nouveau tribut, n'a-t-il pas pu le lui défendre ſans aucune exception; aimant mieux s'expoſer au danger peu apparent, qui pourroit réſulter de ce manque de nouveaux tributs, dans un cas de néceſſité, qu'au danger trop probable de ſe voir accablé d'impôts, ſous de ſpécieux prétextes? L'expédient que nous venons de propoſer pare à tout. Que le Prince conſulte le peuple, s'il en a le tems; ou qu'exigeant des ſecours extraordinaires, dans une conjoncture preſſante, il faſſe enſuite approuver & ratifier ce que la néceſſité l'a contraint de faire.

§. 126.

§. 126. *Pacta generalia, quæ saltem exprimunt officium boni Rectoris, cum Rectore civitatis in susceptione imperii inita, nullum tribuunt jus populo in actus imperantis.*

J'avoue que quand le peuple se contente d'exiger de celui à qui il défere l'empire, ces promesses générales, qui expriment seulement le devoir d'un bon Prince, il paroît qu'il s'en rapporte à lui, pour le détail, & pour le choix des moyens; & alors ces promesses, faites avec serment, ne servent, comme M. W. l'observe, qu'à lier plus fortement la conscience du Prince, & à s'assurer d'autant mieux qu'il ne manquera pas à son devoir, sans toute-fois restreindre son pouvoir: & tout ce qu'il fait en vertu du pouvoir qui lui a été confié, est valide. Mais je ne comprens pas comment l'Auteur peut dire, que ces promesses du Prince ne sont, à parler exactement, que des promesses imparfaites, ce qu'on apelle en latin *pollicitatio*. Ce sont

Du droit que les promesses générales de bien gouverner, donnent au peuple.

des promeſſes parfaites & très-obligatoires, puis qu'elles ſont faites ſolemnellement, & même avec ſerment. Il falloit plûtôt obſerver, que comme elles ne contiennent que des généralités, & que le peuple ſe remet au jugement du Prince pour le détail & les moyens, il eſt difficile de juger s'il y manque, à moins qu'il ne gouverne tout-à-fait en mauvais Prince; & perſonne ne peut dire qu'elles l'obligent ſpécialement à tel ou tel acte, ou qu'elles lui interdiſent telle ou telle choſe, ſi cette choſe-là n'eſt pas abſolument & en elle-même, contraire au bien & au ſalut de l'Etat, indépendamment de toute circonſtance. En tout ce qui peut être incertain & douteux, c'eſt au Prince ſeul qu'eſt remis le droit de juger de ce qu'il convient de faire.

S'il gouverne ouvertement en mauvais Prince & en Tyran, les promeſſes qu'il a faites & jurées, ſerviront à établir d'autant plus évidemment le droit que le peuple a de lui réſiſter, & de lui ôter même un pouvoir dont il abuſe.

Obſervons encore, que ſi ces pro-

promeſſes s'éloignent tant ſoit peu de la généralité, & contiennent quelque choſe de ſpécial, elles deviennent des réſerves expreſſes & des loix qui lient le Prince. Par exemple, ſi on exige de lui la promeſſe de garder les franchiſes & les immunités établies, il ne peut y toucher, ſous aucun prétexte, ſans l'aveu du peuple. Car le peuple, en faiſant cette réſerve, témoigne clairement qu'il ne ſoumet point ſes franchiſes au Prince, & qu'il ne veut pas être gouverné ſur un autre pied. S'il en réſulte des inconvéniens, le peuple a été le maître de s'y expoſer, préférant ce danger à celui d'être opprimé ſous divers prétextes. Quand il veut tout ſoumettre au jugement & à la diſcrétion du Prince, il lui défere l'empire abſolu, ſans réſerves.

Il ſe préſente ici une diſtinction très-importante à faire. Quand on parle du droit du peuple ſur les actes du Prince, cela peut s'entendre du droit d'annuller ces actes, lors même qu'ils intéreſſent un tiers, ou du droit de réſiſter à un mau-

vais Prince, & de réprimer ſes entrepriſes.

Au prémier égard, il faut obſerver les mêmes regles que l'on ſuit à l'égard d'un Procureur, ou Mandataire: tout l'Etat eſt tenu des actes d'un Prince, à qui il a remis ſes pouvoirs, tant que ce Prince n'a point excédé ſes pouvoirs; & ſi le peuple s'en trouve mal, qu'il s'en prenne à lui-même, d'avoir mal placé ſa confiance. Il ne peut donc les annuller au préjudice d'un tiers, à moins qu'ils ne fuſſent évidemment contraires au ſalut de l'Etat, Loi ſuprême, qui limite le pouvoir du Prince le plus abſolu.

Mais au ſecond égard, le droit du peuple eſt plus étendu, & d'autres regles en déterminent l'exercice: il peut, s'il en a les moyens, arrêter & redreſſer un Prince, dont le Gouvernement s'éloigne du bien de l'Etat. Voyez nos obſervations ſur le §. 59.

§. 145.

§. 145. Libertas civilis populi *eſt independentia quoad actus ad bonum publicum promovendum requiſitos a voluntate alterius.*

De la liberté Civile, ou publique.

L'Auteur apelle ici *liberté Civile*, l'état d'un peuple qui ſe gouverne par lui-même, c'eſt-à-dire la *Démocratie*. En France on entend par *liberté Civile*, préciſément ce que M. W. apelleroit la liberté naturelle reſtreinte par les loix. C'eſt cet état dans lequel les citoyens jouïſſant de leur liberté naturelle dans ce qui n'intéreſſe pas le bien public, ſont ſoumis à un Gouvernement reglé par les Loix, & non à un pouvoir arbitraire; cette liberté en vertu de laquelle le Prince ne peut commander que ſuivant les formes & les loix établies, & non pas abſolument comme il lui plaît. En ce ſens, la *liberté Civile* n'eſt détruite que par un Gouvernement deſpotique. Sous un Gouvernement abſolu & illimité, elle eſt réduite à ce qui reſte aux ſujets de leur liberté naturelle dans tout juſte Gou-

vernement ; ſçavoir, de n'être ſujets que par rapport aux actions qui intéreſſent le bien public.

§. 155. Regnum patrimoniale *dicitur, ſi imperium fuerit in patrimonio Regis.*

Ce que c'eſt qu'un Etat patrimonial.

Il ſeroit à ſouhaiter que l'on proſcrivit généralement cette appellation de Royaume, ou d'Etat *patrimonial.* Elle ne ſert qu'à perſuader à un Prince qu'il peut diſpoſer de l'Etat & du peuple qui lui eſt ſoumis, comme il diſpoſeroit d'un champ, ou d'un troupeau de bétail. La choſe même déſignée par ce terme, ne peut avoir lieu par l'établiſſement de la ſocieté, qu'autant que le peuple, en déférant l'empire à quelqu'un, aura eû aſſez de confiance en lui, pour lui donner le pouvoir de faire paſſer cet empire à un autre, s'il trouve que cela ſoit convenable au bien de l'Etat. Et de-là il paroît que l'expreſſion de *Royaume patrimonial* n'eſt pas juſte. Le patrimoine d'un homme eſt une choſe qui lui appartient en propre, & dont il peut diſpoſer comme il le trou-

trouve à propos, pour ſon avantage particulier. Ce qu'il ſe doit à ſoi-même l'oblige bien à n'en faire qu'un uſage raiſonnable ; mais il n'eſt tenu de faire attention qu'à ſoi-même, lorſqu'il en diſpoſe ; il n'en doit compte à perſonne, & s'il en uſe mal, il ne fait tort qu'à lui-même. Peut-on dire la même choſe d'un Roi, à qui on aura confié le droit de tranſmettre l'empire à un autre ? Peut-il regarder, dans ce tranſport, à ſon avantage particulier ; & ne doit-il pas, au contraire, ſe diriger uniquement par des vues priſes du bien public ? On ne lui a certainement confié que le droit de juger de ce qui eſt le plus convenable au bien public.

Le peuple ſeul, j'entens le peuple entier & unanime, poſſede l'empire comme véritablement patrimonial ; parce que c'eſt ſon bien propre, qu'il peut, & qu'il doit même, en diſpoſer pour ſon avantage particulier. A parler exactement, la pluralité même du peuple ne poſſede point l'empire comme patrimonial ; elle a ſeulement le droit

de répréſenter la ſocieté entiere, en vertu des conventions, ſuivant leſquelles l'avis de la pluralité doit paſſer pour le ſentiment de tous. Et une preuve que la majeure partie ne poſſede point la ſouveraineté comme un patrimoine, c'eſt qu'il ne lui eſt pas permis d'en uſer pour ſon avantage particulier, à l'excluſion des autres citoyens. Si les trois quarts des citoyens vouloient ſe ſervir de l'autorité publique pour priver les autres de leurs biens, pour les réduire en eſclavage, ou pour les faire périr, ceux-ci ſeroient-ils obligés de le ſouffrir? Toute idée de patrimoine, lequel eſt deſtiné à l'avantage particulier du maître, eſt incompatible avec l'idée de l'empire, ou du gouvernement, qui ne doit jamais ſe rapporter qu'au bien & au ſalut du peuple.

§. 164. in nota. *Falluntur ſane, qui ſibi perſuadent Reges & optimates non eſſe niſi magiſtratus a populo ad gubernandam Remp. conſtitutos.*

Si les Rois & les

Il eſt vrai que l'expreſſion de ces Au-

Auteurs n'eſt pas juſte, en prenant le terme de Magiſtrat dans le ſens précis que lui donne M. W. §. 162. Mais ſi ces Auteurs veulent dire ſeulement par-là, que les Rois & tous les Souverains n'exercent dans le fonds que le droit du peuple, ou de la ſocieté, ont-ils ſi grand tort? Et M. W. lui-même ne dit-il pas la même choſe, en d'autres termes, lors qu'il établit §. 160. Que le Prince répréſente le peuple? Ce Répréſentant ne fait donc qu'exercer le droit du peuple, quoiqu'il l'exerce Souverainement, ſi le peuple n'a pas mis de bornes à ſa confiance. Mais ſi le Répréſentant vouloit uſer de ſon autorité pour opprimer & détruire le peuple, celui-ci n'auroit-il pas le droit de l'arrêter dans ſes entrepriſes? Il faut donc convenir que le Prince n'agit pas par un droit qui lui ſoit propre, à parler exactement, & dont il puiſſe faire tel uſage qu'il lui plaira; mais ſeulement en vertu d'une adminiſtration, qui lui a été confiée. Il doit toujours ſe ſouvenir, qu'il ne regne pas pour lui-même, mais pour le peuple; &

Princes ne ſont que des Magiſtrats.

qu'il n'eſt exempt de rendre compte, que par un effet de la confiance entiere que la ſocieté a miſe en lui.

§. 193. in nota. *Nec hi* (Tribuni plebis) *impedire potuerunt, quominus Senatus partem imperii ſummi potiorem ſibi vindicaret.*

Obſervation ſur un point de l'hiſtoire Romaine.

L'obſervation ne me paroît pas juſte. Le Sénat Romain étoit en poſſeſſion d'une grande autorité, avant la création des Tribuns du peuple; & bien loin d'augmenter cette autorité, il la vit diminuer conſidérablement, depuis l'inſtitution de ces Magiſtrats. Il eſt vrai que SYLLA réduiſit en ſuite à peu de choſe le pouvoir des Tribuns, & étendit celui du Sénat. Mais ce fut par la force des armes. Les Tribuns ayant recouvré dans la ſuite leur autorité, par une lourde bévue de POMPE'E, quelques-uns s'en ſervirent pour favoriſer CESAR, & furent un des grands inſtrumens, qui le mirent en état d'opprimer la liberté. Il eſt vrai que les choſes en étoient venues au point, qu'il fal-

falloit opter entre deux maîtres, CESAR, ou POMPE'E. Les armées & les grands Gouvernemens, confiés trop long-tems au même Chef, perdirent la République.

§. 201. *In democratia ſtandum eſt ſententia partis majoris, etiamſi in hac malitia adverſus aliquos appareat.*

Qu'il faut ſe ſoumettre à la pluralité, dans l'Etat populaire, quand même elle feroit quelques injuſtices.

Tout ce que l'Auteur dit ici de l'Etat populaire, peut très bien s'appliquer à l'Etat Monarchique, en mettant le Monarque à la place de la partie majeure, ou de la pluralité, dans les aſſemblées du peuple : & ſes raiſonnemens ſont fort juſtes. Ils fourniſſent le grand principe qui doit convaincre tout le monde, que l'on ne doit pas exciter des révoltes contre le Prince, pour quelques injures particulieres. Nous développerons ce principe dans la remarque ſuivante.

§. 202. *Si pars major in id conspiret, ut vel omnes qui in parte minore sunt, vel magnam eorum partem pro lubitu vita & bonis exuat; id parti minori ferendum non est.*

En quel cas la moindre partie n'eſt pas obligée de ſe ſoumettre à la pluralité.

Voici la démonſtration que l'Auteur donne de cette propoſition. Chaque citoyen, en formant la ſociété, s'eſt engagé à procurer le bien, la tranquillité & la ſûreté des autres. Si donc la plus nombreuſe partie entreprend d'opprimer & de perdre la plus foible, elle viole ſes engagemens, & par conſéquent, l'autre partie eſt déliée des ſiens. La propoſition eſt très vraie, mais il manque quelque choſe à la démonſtration, car elle pourroit s'appliquer également à la propoſition contraire de celle qui eſt établie dans le paragraphe précédent, & que nous avons trouvée juſte. Il eſt donc néceſſaire, pour accorder ces deux déciſions également vraies, d'indiquer le principe de l'oppoſition qui ſe trouve dans la déciſion des deux cas.

Il

Il eſt bien vrai, en général, que ſi l'un des contractans manque à ſes engagemens, l'autre n'eſt pas obligé de remplir les ſiens : mais cela ſignifie ſeulement, qu'il n'y eſt plus obligé envers celui qui y a manqué le prémier : il peut y être tenu d'ailleurs & par d'autres raiſons. Il ne faut donc pas conclurre tout de ſuite, qu'il ſoit permis de ſe ſoulever contre la Puiſſance publique, pour quelques injuſtices, faites à quelques perſonnes. Car en admettant ce principe, il eſt impoſſible qu'aucune République, qu'aucun Etat ſubſiſte, ou demeure tranquille. Il n'eſt aucun Gouvernement humain qui ne puiſſe faillir, & commettre des injuſtices; & quand il n'en commettroit aucune, la façon de penſer des hommes eſt ſi diverſe, que ſouvent les uns trouveront injuſte, ce qui paroitra juſte aux autres. Or les hommes, en s'uniſſant en ſocieté, pour leur ſalut & leur bien commun, ont dû néceſſairement conſentir, comme M. W. l'obſerve (§. 201.) à ce, ſans quoi cette ſocieté ne ſçauroit ſubſiſter. Donc ils ont con-

consenti à supporter patiemment quelques torts particuliers, pour ne pas rompre les liens de la société. Mais si ces injustices, si la violence du plus grand nombre, dans un Etat populaire, ou du Régent de la société, dans tout autre Etat, alloient jusqu'à opprimer, & jusqu'à perdre une partie des citoyens; comme ils se verroient privés par-là, des biens mêmes en vue desquels la société a été formée, quelle raison pourroit les empêcher d'user du droit qui les dégage envers des contractans qui manquent à leurs engagemens? Aucun citoyen ne peut être présumé avoir consenti de se soumettre à une Puissance qui voudra l'opprimer & le faire périr: c'est ce que l'Auteur observe fort bien dans la note de ce paragraphe. Il remarque très-bien encore, qu'il faut mesurer le droit de la partie majeure du peuple, ou du Régent de la société, par le pacte originaire qui le lui a donné; & que la nature de ce droit est déterminée par la fin, ou le but, de la société. Voilà ce qui montre évidemment, que l'on peut résister à la Puissance pu-

publique, lors qu'elle-même détruit ce but de la societé.

§. 227. *Si jus optimatis prædio inhæret; ab eodem separari & seorsùm alienari nequit : usus tamen hujus juris ad certum tempus, vel quamdiu vivit prædii dominus alteri concedi potest.*

Si celui qui a part au Gouvernement peut céder l'usage de son droit à un autre.

Le second membre de cette proposition me paroit insoutenable. Chacun, dit l'Auteur, est le maître d'exercer son droit par lui-même, ou par un autre. Cela est vrai des droits purement utiles, qui n'intéressent que le proprietaire du droit. Mais il n'en est pas ainsi de ces droits que d'autres vous ont confiés, plûtôt en vue de leur utilité, que de la vôtre : vous ne pouvez point en disposer, ni en user comme d'un bien qui n'intéresse que vous. Si le peuple a attaché le droit d'avoir part au Gouvernement, à la possession de certains fonds, il ne lui est pas indifférent que ce droit soit exercé par le maître du fonds lui-même, ou par un autre. Il aura pensé que le possesseur d'un fonds

fonds conſidérable ſera plus attaché au bien de l'Etat, qu'il ſera moins ſujet à ſe laiſſer corrompre par un ſordide intérêt &c. Il eſt donc certain, ſelon moi, que le maître du fonds ne peut ceder l'uſage de ſon droit à un autre, dès que ce droit intéreſſe le public, qui le lui a donné; & la pratique générale des peuples confirme ce que je dis. Un Magiſtrat une fois établi dans ſa charge, a le droit de rendre la juſtice : lui eſt-il permis de la faire rendre par un autre?

§. 228. *Si cui uſusfructus conſtituitur in prædio, cui jus optimatis inhæret; uſus hujus juris non ad dominum, ſed ad fructuarium pertinet.*

Suite. J'obſerve la même choſe ſur cette déciſion, & je ne la crois vraye que des droits purement utiles, dont l'abus, ou le bon uſage n'intéreſſe que le poſſeſſeur; & nullement d'un droit au Gouvernement, lequel doit plûtôt être enviſagé comme une fonction publique, que comme un droit, dans le ſens vulgaire.

Ce

Ce terme de *droit* emporte communément l'idée d'un avantage particulier, à celui qui le poſſede ; & le Gouvernement n'eſt point établi pour l'utilité particuliere de ceux qui l'exercent, mais pour le bien commun de la ſocieté.

§. 269. *Si populus velit imperium herile transferre in Regem, vel optimatos ; hoc ipſi permittendum naturaliter, idem tamen transferre non præſumitur.*

Si le peuple peut donner l'empire deſpotique.

Il faut obſerver ſur cette propoſition, 1°. Que le peuple ne peut donner l'empire deſpotique (*imperium herile*) que par le conſentement unanime de tous les citoyens. Car les hommes, en formant une ſocieté, ſont convenus de ſe gouverner en commun, pour l'avantage commun de tous. D'où il ſuit que la ſocieté peut décider, à la pluralité des voix, de ce qui convient le mieux au bien public, & établir telle forme de Gouvernement qu'elle juge la plus avantageuſe. Mais ce doit toujours être un gouvernement, c'eſt-à-dire, une

une adminiſtration des intérêts communs, dont le but eſſentiel eſt le ſalut & le bien de la ſocieté. Or le deſpotiſme a pour but principal l'avantage particulier du maître. Donc il n'eſt point un Gouvernement Civil. Donc le contrat de ſocieté ne met point la pluralité en droit de l'introduire. Chaque particulier, en contractant une ſociété Civile, a eû intention de conſerver ſa liberté naturelle & ſes biens; & c'eſt même pour les mieux aſſûrer, qu'il eſt entré dans cette ſocieté. D'où il ſuit encore évidemment, qu'il n'a pas voulu confier au Corps de cette ſocieté le droit de le livrer à l'eſclavage.

2°. Si le peuple avoit conſenti unanimément à recevoir un maître, ou deſpote, & à devenir eſclave, cet engagement ſeroit valide pour tous ceux qui l'auroient contracté; mais il ne pourroit lier leurs enfans, leſquels tiennent de la nature une liberté, dont il n'a pas été au pouvoir de leurs peres de les priver. La génération ſuivante pourroit donc révoquer ce que la précédente auroit établi à cet égard.

§. 281.

§. 281. in nota. *Qui fœminas ab imperio excluſas eſſe volunt, eas ad imperandum parum aptas pronunciant vel defectu earum dotium, quæ ad recte imperandum requiruntur, vel quod omnibus negotiis publicis, veluti ſi populus adverſus vim hoſtium defendendus, intereſſe nequeunt. Sed ratio prior fallit, experientia teſte; poſterior vero nihil probat, cum imperans per alios facere poſſit, quod per ſe facere nequit, nec ea de cauſa ab imperio arceantur viri. Qui objiciunt, per fœminas in extraneum devolvi imperium poſſe, ſi ſucceſſorium fuerit, eorum ratio nulla eſt, cum a populi voluntate dependeat, utrum imperium in extraneam perſonam transferre velit, nec ne.*

S'il convient d'admettre les femmes au ſouverain commandement.

Je ſuis ſurpris de la maniere dont raiſonne ici notre Auteur. Il rejette trois raiſons, qui ont paru fort ſolides aux plus habiles Politiques. 1°. Peut-on nier qu'en général les femmes ne ſoyent beaucoup moins propres au Gouvernement, que les hom-

hommes ? Je ſçai que l'on a vu, & que l'on voit encore, de grandes Princeſſes, qui ont bien gouverné. Mais la prudence ſe dirige ſur ce qui arrive communément, & non point ſur quelques exemples rares, qui ne ſont que des exceptions à la regle générale. 2°. Comment peut-il dire, pour répondre à l'objection priſe de ce qu'il y a des fonctions dont une femme ne peut pas s'aquitter, que celui qui commande peut faire par autrui, ce qu'il n'eſt pas en état de faire par lui-même ? Cela revient-il au même ; & ſeroit-il donc indifférent qu'un Roi gouvernat par lui-même, ou par des Miniſtres ? 3°. Enfin, l'inconvénient de voir paſſer la Couronne ſur la tête d'un étranger, eſt très réel. Ce n'eſt point détruire l'objection, que de répondre, le peuple eſt le maître de donner, s'il veut, la Couronne à un étranger. Si vous me dites, que le peuple peut faire une loi, qui défende ce tranſport de la Couronne ; cette loi ne le mettroit pas hors de danger, & il eſt même probable qu'elle expoſeroit

ſeroit l'Etat à des factions & à des guerres.

§. 288. Cum bona regia a privatis ſint ſeparata bona, nec cum his maſſam unam conſtituere poſſint ; *ſi Rex imperium in patrimonio habeat, ſeu regnum fuerit patrimoniale ; bona tamen regia a bonis Regis privatis actu ſunt ſeparata, ipſo nimirum jure*, conſequenter *ſi cui competit aliquod jus ſuccedendi in bonis privatis, non tamen ideo jus competit ſuccedendi in bonis regiis*, & per conſequens *Rex qui imperium habet in patrimonio aliter diſponens de bonis regiis, aliter de privatis nihil facit, quod eſt contra jus eorum, qui in bonis privatis ſuccedendi jus habent.*

Cette diſcuſſion prouve la néceſſité de recourrir à l'obſervation que nous avons déja faite ci-deſſus, ſçavoir, que le terme de *patrimonial* n'eſt appliqué que fort improprement, à un Etat dont le Prince peut diſpoſer comme il le juge à propos ; & qu'il eſt bien plus naturel

Nouvelles raiſons contre l'expreſſion de *Royaume patrimonial.*

turel & plus vrai, de considérer cette faculté de disposer de la Couronne, moins comme un *droit* propre, que comme un pouvoir, que le peuple a donné au Souverain, par un effet de sa confiance, en conséquence de laquelle, il a espéré que le Souverain disposeroit de l'empire plus convenablement au bien de l'Etat, que le peuple ne pourroit le faire lui-même. Si l'on n'admet pas ce principe, la démonstration contenue dans les paragraphes 284. & suivans, tombe nécessairement; car elle porte toute sur la distinction faite entre les *Actes Royaux* du Prince & ses *actes privés*, & entre ses *biens Royaux* & ses *biens privés*. Or cette distinction n'a de fondement réel que dans l'observation que nous venons d'établir, & qui rapporte au bien public, tout ce qui concerne l'empire public; en sorte que sans cette observation, la distinction deviendroit purement arbitraire, & toute la démonstration ne seroit fondée que sur une pétition de principe.

L'Auteur fait voir dans le paragraphe suivant, que la succession

à

à l'empire est toujours différente de l'hérédité, & qu'elle n'y est point compriſe. D'où je conclus encore, que le terme de *patrimonial* ne peut convenir à l'empire. Car ce qui est patrimonial est compris dans le patrimoine, & le patrimoine constitue la masse de l'hérédité.

§. 373. *Defuncti fratris filius, vel etiam filia præfertur patruo Regis tam in succeſſione lineali, quam in hæreditaria, ſiquidem in hac juri repræſentationis locus relinquitur, ubi vero hoc non obtinet, qui ſexu aut ætate potior eſt vincit.*

Le neveu préféré à l'oncle, dans la ſucceſſion héréditaire.

Cette distinction, *ſiquidem in hac &c.* me paroit mal fondée. Car le neveu exclut l'oncle, indépendemment du droit de répréſentation, comme plus proche héritier; parce qu'il est de la famille du pere du défunt, au lieu que l'oncle est seulement de la famille de son aïeul: le neveu appartient au défunt par un lien plus étroit. C'est ce que M. W. lui-même a fort bien établi ci-deſſus, P. VII. §. 1034.

Il

Il eſt vrai que de deux héritiers au même dégré, de deux neveux par exemple, le plus âgé exclut le plus jeune, dans la ſucceſſion héréditaire, quand le droit de repréſentation n'a pas lieu; quand même le plus jeune deſcendroit de l'aîné. Car la branche ainée n'a aucune prérogative, ſi ce n'eſt dans la ſucceſſion linéale. Mais l'oncle & le neveu du défunt ne ſont pas ſes héritiers au même dégré.

§. 378. *Controverſiam de jure ſuccedendi ſuo ordine nec Rex præſens, nec populus decidere poteſt.*

Si le peuple a droit de prononcer entre deux prétendans à la Couronne.

Cette déciſion paroît bien ſinguliere, quant à ſa ſéconde partie. Comment le peuple qui a fait la loi, n'aura-t-il pas le droit de l'expliquer & d'en faire l'application? Je conviens qu'il n'a pas le droit de décider arbitrairement de la ſucceſſion, & de la déférer à qui il lui plaît, comme s'il n'y avoit rien de ſtatué à cet égard par les loix; parce que la loi de ſucceſſion donne au véritable héritier un droit que perſonne ne peut lui ôter: mais

mais c'eſt au peuple, qui a fait la loi, de l'expliquer, ſi elle paroît obſcure, ou équivoque, de connoître de ſa juſte application, & par conſéquent de prononcer entre deux concurrens.

Outre cette raiſon, n'eſt-il pas de l'eſſence de toute ſocieté Civile, que toutes les controverſes y ſoyent décidées par un Juge? La plus importante de toutes, la plus capable de troubler l'Etat, ſeroit-elle ſeule exceptée? Or qui ſera Juge entre deux Prétendans à la Couronne, ſi ce n'eſt le peuple; à moins que ce même peuple n'ait établi d'avance un Juge, pour des queſtions de cette nature? C'eſt, à mon avis, une vérité néceſſaire, & qui découle de la nature même de la choſe, que le peuple, en défé ant la Couronne, & en faiſant la loi de ſucceſſion, s'eſt tacitement réſervé le droit de décider, en cas de doute, entre deux ou pluſieurs concurrens. Puis qu'il a inconteſtablement le droit d'empêcher que l'on ne change, par de fauſſes interprétations, ou qu'on n'élude, les diſpoſitions d'une loi qu'il a fai-

te, c'eſt à lui de déclarer le ſens de cette loi, & de connoître de ſa juſte application. Que lui ſervira-t-il d'avoir fait une loi pour regler la ſucceſſion, ſi dans les occaſions, il n'a pas le droit de déclarer quel eſt celui des concurrens qui ſe trouve dans le cas de la loi, & à qui elle adjuge la Couronne ?

M. W. veut (§. 380.) que les Prétendans à la Couronne, terminent leur controverſe de la même maniere qu'on doit les terminer dans l'état de nature, c'eſt-à-dire, qu'ils tâchent de s'accommoder amiablement, ou de tranſiger, ou qu'ils ſe ſoumettent à des Arbitres, ou enfin qu'ils ayent recours au ſort, pour décider le différent : & que ſi l'un ne veut admettre aucun de ces moyens, l'autre ait le droit de l'y contraindre par les armes (§. 381.). Il veut auſſi (§. 385.), que le peuple demeure neutre, & ne donne ſecours à aucun des compétiteurs ; ou qu'en cas de doute, il ſuive la poſſeſſion (§. 384.). Quoi ! le peuple demeurera tranquille ſpectateur d'une querelle qui l'intéreſſe ſi eſſentiellement, dans la-

laquelle il s'agit d'interpréter une loi qu'il a faite en vue de ſes intérêts les plus précieux, de ſçavoir lequel des concurrens il a eû intention d'apeller à la Couronne? Il ne pourra ſecourir celui qui lui paroîtra le mieux fondé, celui qu'il regarde d'avance comme ſon Roi légitime? Et ſi un Arbitre, ſi le ſort, ou enfin ſi la force des armes décide en faveur de celui qui paroît n'avoir aucun droit véritable; il faudra ſe ſoumettre à lui, & renoncer à ce qu'on avoit prétendu établir par la loi de ſucceſſion? Si celui que le peuple croit mal fondé, a cependant trouvé le moyen de ſe mettre en poſſeſſion, le peuple ſera obligé de le maintenir dans cette poſſeſſion, quoiqu'il le regarde comme un uſurpateur, & de le ſoutenir contre le véritable héritier? Vous me direz que le peuple ne doit ſuivre la poſſeſſion qu'en cas de doute. Mais je vous demande: qui décidera ſi le cas eſt douteux? Ce ne peut être que le peuple lui-même, qui conſidérera en ſa conſcience, ſi le poſſeſſeur eſt manifeſtement mal fondé, ou ſi les pré-

tentions de ſon compétiteur n'ont rien de ſolide. Donc le peuple doit prendre connoiſſance des raiſons alléguées par l'un & l'autre ; & ſi une fois il ſe perſuade que l'un des deux eſt le véritable héritier, ne doit-il pas ſoutenir de toutes ſes forces celui qu'il reconnoit pour ſon Prince légitime ? Concluons donc qu'en cas de conteſtation, le devoir, auſſi bien que le droit & les intérêts du peuple exigent, qu'il examine ſoigneuſement les prétentions & les raiſons des concurrens, & qu'il reconnoiſſe pour ſon Souverain celui à qui il trouvera que les loix adjugent la Couronne.

§. 391. *Si in regno legitimo Rex præſens de jure ſuo quid remittit ; id ſucceſſori non nocet.*

Si le Roi & le peuple de concert peuvent faire aux conſtitutions des change-

Il faut bien prendre garde de ne point entendre ceci comme ſi le Roi, de concert avec le peuple, ne pouvoit apporter à la forme du Gouvernement aucun changement qui lie ſon ſucceſſeur. Certainement le peuple, en reglant la forme du Gouvernement, & le Roi en l'acceptant

tant sur le pied reglé, & avec les limitations convenues, ne peuvent être censés avoir renoncé au droit de faire, d'un commun accord, de nouvelles loix, de nouveaux reglemens, pour le bien de l'Etat. Ce bien de l'Etat est la Loi suprême, elle lie le Prince, aussi bien que le sujet. Si un Roi sage, équitable & plein d'amour pour son peuple, venant à réfléchir que le pouvoir absolu, à certains égards, qui lui a été transmis par ses ancêtres, peut être dangereux & devenir pernicieux à l'Etat, proposoit à son peuple, de changer à cet égard la loi fondamentale, & d'y en substituer une autre, qui resserrat le pouvoir du Prince dans des bornes plus étroites; le peuple consentant unanimément au changement proposé, osera-t-on dire que le successeur de ce bon Roi ne sera pas obligé de s'y soumettre, parce qu'il tient son droit de la prémiere institution? Je sçai que l'on ne peut ôter à personne son droit, malgré lui. Mais je sçai aussi, que c'est un abus dangereux de considérer les pouvoirs, autorités &c. du Prince, comme

mens qui diminuent le pouvoir des successeurs.

des droits proprement dits, comme des droits utiles, qui lui appartiennent pour ſon avantage. Ce ſont plûtôt des fonctions, qui lui ont été confiées pour le bien & le ſalut commun, & dont ce bien & ce ſalut ſont l'unique fin. Il a droit de gouverner & de commander; mais il doit le faire pour l'avantage commun. Il a droit pareillement à tout ce ſans quoi il ne pourroit atteindre au grand but qui lui eſt preſcrit. Si donc il s'eſt fait un nouveau reglement pour le bien public, il ne doit pas l'enviſager comme un tort qui lui arrive, comme une diminution de ſes droits; mais comme une nouvelle précaution, que la vue du bien public a dictée. En s'écartant de cette doctrine, & en preſſant celle que l'Auteur ſemble enſeigner, on ébranle tous les privileges, franchiſes, exemptions &c. accordées aux peuples, aux particuliers, ou à quelques corps, depuis la conſtitution primitive, & toutes les loix fondamentales nouvelles, leſquelles ne demeureront ſtables, qu'autant que chaque ſucceſſeur du Prince, ſous

ſous lequel elles auront été établies, voudra bien les ratifier.

§. 463. *Doctores publici munere ſuo fungi debent in templis.*

Et §. 464. Ideo *officio eorum parum convenit in ædibus ſuis privatis conventus privatos inſtituere cultus divini cauſa*, conſequenter *Rector civitatis id ferre non tenetur.*

Contre les conventicules, ou aſſemblées particulieres.

La démonſtration de la propoſition & de ſon corollaire, ne me paroît pas ſolide; mais la note du §. 464. en établit fort bien la vérité.

§. 467. *In Republica inſtituendi ſunt dies feſti.*

Si la loi naturelle preſcrit d'inſtituer des jours de fête.

Je ne vois rien dans la démonſtration, qui établiſſe la vérité de cette propoſition. Tous les principes cités prouvent ſeulement qu'il faut rendre un culte, même public, à Dieu; mais non que l'on doive affecter certains jours à ce culte. La conſécration de certains jours, eſt une inſtitution de la Religion révélée, ou une loi de l'Egliſe,

fondée sur des raisons prises de la Révélation. Dans la Religion naturelle, on pourroit alléguer des raisons qui conseilleroient de destiner certains jours reglés au service divin; mais ces raisons ne sont pas si décisives, & d'une telle nécessité, que l'on puisse en faire une loi de la nature. Une societé qui auroit soin de rendre à Dieu un culte public, en des tems convenables, mais sans y affecter aucun jour fixe, pécheroit-elle donc contre la loi de la nature ?

§. 471. *Rector civitatis adigere vi potest subditos, ut conventibus publicis in templis diebus festis intersint, nec eos temere negligant.*

Si le Souverain peut user de contrainte en matiere de Religion.

Il est bien surprenant de trouver dans un Traité de Droit Naturel une proposition, où l'on prétend établir la persécution & la contrainte en matiere de Religion, & même en démontrer la justice. Mais l'Auteur, qui a prévu notre étonnement, dit qu'il n'avance rien qui ne se déduise des principes évidens & indubitables. Voyons donc quels

quels ſont ces principes. Voici celui ſur lequel il fonde la contrainte en matiere de culte public : *le Régent de la ſocieté Civile doit employer la force pour obliger ceux qui negligent leur devoir, à conformer au moins leurs actions extérieures à la loi naturelle.* Mais il n'y a qu'à jetter les yeux ſur la démonſtration de ce principe (§. 395.), pour voir qu'il eſt uniquement fondé ſur ce que nos actions externes bleſſent les droits des autres hommes, & leur deviennent préjudiciables, lorſqu'elles ne ſont pas conformes à la loi naturelle. D'où il ſuit que la maxime n'eſt applicable qu'à celles de nos actions qui intéreſſent les droits d'autrui. Laiſſer à chacun le ſien, ne lui point faire d'injure &c. ſont des devoirs auxquels la Puiſſance Civile peut & doit contraindre les réfractaires, & ſi elle ne peut leur inſpirer de l'amour pour la juſtice, elle les forcera au moins à l'obſerver au déhors, afin que perſonne ne ſoit léſé, & pour maintenir l'ordre & la tranquillité dans la ſocieté. Quant aux autres devoirs, qui nous regardent proprement nous-

mêmes, qui sont uniquement d'une obligation interne ; il faut se souvenir de ce que M. W. a très-bien établi lui-même, que chacun, à cet égard, doit être laissé en paisible possession de sa liberté naturelle. Les devoirs envers Dieu, le culte qu'on lui rend, intéressent tellement l'ame & la conscience, que personne ne doit être contraint dans sa maniere de les remplir ; ils tirent tout leur mérite de la sincérité, & chacun doit s'en acquitter suivant les lumieres de sa conscience. Puisque tout homme doit rendre à Dieu le culte qu'il croit être le plus agréable à cet Etre suprême ; personne n'a pu s'engager à se conformer, à cet égard, aux volontés du Souverain. La société, ou le Souverain qui la représente, n'a donc aucun droit de gêner la conscience des citoyens. S'il en est qui croyent le culte établi superstitieux & désagréable à Dieu, les forcerez-vous à y prendre part, & à assister aux assemblées publiques ?

Mais, dira-t-on, il est utile & important à la société qu'il y ait un

un culte public. Sans-doute, & par cette raiſon, la puiſſance publique a droit de regler ce culte, de le ſoutenir, de punir ceux qui entreprendroient de le troubler ou de le détruire; elle a droit même d'employer des moyens de perſuaſion, d'encouragement, & autres moyens doux, ſans violence & ſans contrainte, pour engager tous les citoyens à y prendre part: elle aura ſoin de faire enſeigner & inculquer de bonne heure à chacun, que le vrai culte agréable à Dieu conſiſte à le ſervir publiquement de la maniere qui eſt établie par les loix de l'Etat: elle peut marquer hautement, qu'elle n'approuve pas ceux qui s'abſtiennent du culte public, ou qui veulent ſe diſtinguer des autres; & par des faveurs & des préférences accordées aux citoyens ſages & pieux, empêcher que l'on ne ſe livre à l'indifférence pour la Religion & au relâchement. Elle peut auſſi prendre, ſans violence, de ſages meſures, pour prévenir les innovations. Mais qu'elle laiſſe en paix, ſur cette affaire de conſcience, tous ceux qui y laiſſe-

ront les autres. Le culte public n'eſt louable & utile, qu'autant qu'il eſt ſincere; ſans cette condition eſſentielle, il ne fait que des hypocrites, les plus mépriſables, & les plus méchans, peut-être, de tous les citoyens: comme la violence engendre les fanatiques, plus dangereux encore.

On objectera le ſcandale que donnent ceux qui négligent le culte public. Mais d'abord, une fin louable ne légitime point des moyens injuſtes en eux-mêmes; & il eſt injuſte de violenter les conſciences. En ſecond lieu, il faut prendre garde, que l'on ne doit jamais entreprendre de rémedier à un mal, par des moyens qui entraîneroient d'autres maux plus grands & plus funeſtes. Telle eſt ſans-doute la voye de la contrainte & de la violence, en matiere de Religion. On peut prévenir, ou diminuer le ſcandale dont nous parlons, par des moyens exempts de danger & d'inconvenient. Faites inſtruire ſoigneuſement le peuple, faites lui bien inculquer que la Religion eſt une affaire de conſcience, dans laquelle

quelle chacun doit ſuivre ſes lumieres & ſe comporter avec une entiere ſincérité ; ſans ſe laiſſer détourner par l'exemple des autres, & auſſi ſans prétendre les troubler & gêner leur conſcience. Réprimez ſévérement tout eſprit d'intolérance & de perſécution : que la douceur & la charité, ſoyent l'ame & le caractere de la Religion que vous ferez annoncer. Par cette conduite, vous concilierez tout, & vous obtiendrez plus ſûrement les fins auxquelles le culte public eſt deſtiné dans un Etat.

Les inconvéniens que l'Auteur lui-même touche dans la note du §. 475. font voir évidemment, que la contrainte & la violence ſont très dangereuſes en matiere de Religion. Chacun croit ſa Religion la meilleure, ſi même il ne la croit la ſeule bonne & agréable à Dieu, la ſeule convenable à la ſocieté. Si donc on ſe hâte d'employer la violence contre quiconque ofera s'écarter de la Religion reçue ; l'Idolâtre, le Muſulman, le Chrêtien, le Catholique, le Proteſtant, chacun non-ſeulement perſiſtera dans

ſa

ſa Religion, ou dans ſes erreurs, mais perſécutera les autres & en ſera perſécuté. Qu'un ſupport mutuel anime les hommes; que celui-là ſeul ſoit réprimé, qui entreprendra de troubler les autres; la paix demeurera dans le monde, quiconque voudra chercher la vérité avec ſoin, la trouvera; & la Religion produira des fruits précieux, ſans enfanter des troubles funeſtes, & ſans faire couler le ſang humain.

Au reſte, j'oppoſe une partie de ces réflexions, plûtôt au mauvais ſens que l'on pourroit donner à ce §. qu'au véritable ſentiment de l'Auteur. Il enſeigne dans la ſuite (§§. 947. & ſuivans), une doctrine fort ſaine ſur cette matiere; & il adopte une bonne partie des idées que nous venons d'établir. Quand on aura vû ces paragraphes, on ſera porté, comme nous le ſommes, à penſer qu'il a voulu dire ſeulement ici, que le Régent de la ſociété doit uſer de contrainte envers ceux qui négligent le culte public, uniquement par indifférence & par libertinage. Mais je n'en perſiſte

siſte pas moins à dire que la maxime eſt mal fondée & très dangereuſe. Toute contrainte eſt illicite & peu convenable, en matiere de Religion; & il n'eſt permis d'exiger par force que la paix, ou le ſilence.

§. 486. *Imagines, quæ attributa & beneficia inſignia Dei, itemque exempla ſingularia pietatis in memoriam revocant, in templis collocare licet.*

L'Auteur allegue en faveur des images, les bons effets qu'elles peuvent produire, comme de contribuer à faire connoître Dieu, d'animer la dévotion, de graver dans la mémoire les attributs de la Divinité, ſes bien-faits, & divers motifs à la pieté. La démonſtration ne conclut pas, car il reſte à ſçavoir ſi les inconvéniens des images, ou les dangers qui réſultent de leur uſage dans les Temples, ne ſurpaſſent point l'utilité que l'on en peut retirer. C'eſt une queſtion dans laquelle je n'entre point ici. Je veux ſeulement faire obſerver, que pour démontrer la légitimité d'un

Images dans les Temples.

d'un usage, il ne suffit pas de faire voir qu'il peut être utile à certains égards, il faut encore prouver qu'il ne peut pas être dangereux, & produire plus de mal que de bien.

§. 503. *Mutata religione in aliquo loco, Ecclesia particularis interit, quæ antea ibidem fuerat.*

Si l'Eglise particuliere périt, quand la Religion y est changée; & à qui apartiennent ses biens.

Ceci mérite explication, à cause des conséquences que l'Auteur en tirera dans la suite. L'Eglise particuliere périt sans-doute, quant à sa rélation particuliere; c'est-à-dire, que si un village Catholique, par exemple, embrasse la Réformation, l'Eglise Catholique particuliere qui s'y trouvoit, ne subsiste plus. Mais doit-on dire que cette Eglise particuliere périt absolument? Elle subsiste dans sa rélation générale d'Eglise; les hommes qui la composent demeurant unis, pour servir Dieu en commun. Ces hommes sont encore essentiellement la même Eglise, quant au but général de leur association, qui est de servir Dieu en commun, quoiqu'ils ayent

ayent réſolu de le ſervir d'une autre maniere. L'Egliſe demeure ſubſtantiellement la même, quoiqu'elle ſe trouve changée en pluſieurs choſes. C'eſt un habit qui change de forme & de couleur. Elle n'eſt plus Egliſe Catholique, mais elle demeure Egliſe. Tout ce que l'Auteur dit dans la note du §. 505. ne me paroît pas détruire mon raiſonnement. Le ſien eſt uniquement fondé ſur ce que rejettant la détermination générale & eſſentielle d'Egliſe, que je dis être une aſſociation pour ſervir Dieu ; il veut que l'eſſence de l'Egliſe conſiſte dans une aſſociation pour ſervir Dieu *d'une certaine maniere*: ce qui n'eſt, ſelon moi, qu'une détermination particuliere, qui conſtituë l'eſpece. Je ne vois pas comment il peut prétendre, qu'une ſocieté Civile demeurant la même ſocieté, quoique la forme de la République ſoit changée, une Egliſe ne demeure pas la même Egliſe, lorſque la maniere de ſervir Dieu y eſt changée.

Ce ne ſont pas ici de vaines diſcuſſions. Pour ſe convaincre de leur uſage,

uſage, il n'y a qu'à lire les §§. 524-528., dans leſquels M. W. enſeigne, que ſi une Egliſe périt (même par un changement de Religion), ſes biens appartiennent au prémier occupant, ou au Prince, quand il a le droit excluſif de s'emparer des choſes qui n'appartiennent à perſonne. Tous ſes raiſonnemens tombent avec leur principe, ſi ce principe n'eſt pas ſolide.

En y ſubſtituant le mien, il s'en ſuivra, que dans le cas du changement de Religion, la même aſſemblée qui formoit, par exemple, une Egliſe Catholique devenuë Proteſtante, demeure maîtreſſe des biens de cette Egliſe, & qu'elle doit les appliquer à l'uſage de ſon nouveau culte; ou ſi quelques-uns ont été donnés expreſſément pour quelque uſage que l'on ſupprime entierement, par exemple, pour faire dire des Meſſes pour l'ame d'un mort; il faut les rendre aux donateurs, ou à leurs héritiers. Si les donateurs ou leurs héritiers ne ſe trouvent plus, ces biens, dans l'état de nature, ſont au prémier occupant, & dans l'état Civil, on

doit

doit en faire une deſtination conforme aux loix. C'eſt ainſi que l'on en uſa en Suiſſe & ailleurs, dans le tems de la Réformation. Nous verrons bien-tôt ce qu'on doit ſtatuer, touchant les biens d'une Egliſe qui périt véritablement.

§§. 507. & ſuivans. Une perſonne morale eſt une fiction de droit, & par conſéquent elle n'eſt dite avoir des droits que par une fiction ſemblable. Dans la réalité, ſes droits ne ſont véritablement qu'un réſultat des droits appartenant aux êtres réels qui la conſtituent, entant que, par leur union, ils forment cette perſonne morale. On dit que certains droits appartiennent à la perſonne morale, & non aux particuliers; parce qu'ils appartiennent à tous enſemble indiviſiblement, & non à chacun pour ſa part, ou parce que ces droits ne naiſſent que de l'union qui fait la perſonne morale. Mais les vrais ſujets réels, dans leſquels ces droits réſident, ne ſont autres que les particuliers, dont l'union forme la perſonne morale, quoique la rélation par laquelle les particuliers Sur la même matiere.

for-

forment cette perſonne morale, détermine la nature & l'uſage de ces droits. Cette obſervation nous ſervira à éclaircir, ou à décider les queſtions qui ſe préſentent dans ces paragraphes.

§. 509. *Eccleſiæ non competit jus rebus ſacris & eccleſiaſticis aliter utendi, quam ut adhibeantur ad eum uſum, cui deſtinatæ ſunt.*

Si une Egliſe peut changer quelque choſe dans la deſtination de ſes biens.

La prémiere raiſon alléguée en preuve, & qui eſt priſe de l'intention des donateurs, eſt fort bonne, parce qu'en ce cas, l'Egliſe ne poſſede ces biens que conditionnellement, & qu'elle ne peut les retenir & en jouïr, ſi elle ne remplit pas la condition à laquelle leur poſſeſſion eſt attachée. Mais encore faut-il remarquer, qu'il ſuffit de ſe conformer à l'intention générale du donateur, ſans inſiſter trop ſcrupuleuſement ſur des déterminations ſpéciales, qu'il n'a pas expreſſément ordonnées. Par exemple, des biens donnés pour l'entretien d'un Curé, ont été légitimement appliqués à l'entretien d'un

Mi-

Miniſtre, après la Réformation; parce qu'ils avoient été donnés pour procurer un Paſteur à cette Egliſe particuliere. Eh quoi! Des biens donnés par un citoyen à la ſocieté Civile, pour en faire les gages des Magiſtrats, dans le temps que le Gouvernement étoit Ariſtocratique, ne ſeront-ils pas légitimement appliqués à l'entretien d'un Prince, ſi d'un commun accord la ſocieté trouve à propos de ſe donner un ſeul chef?

Pour ce qui eſt de la ſéconde raiſon, tirée de l'intention de ceux qui ont acquis ces biens pour l'Egliſe, à fraix communs; les membres actuels d'une Egliſe ayant acquis, à fraix communs, des biens qu'ils deſtinent à l'uſage de l'Egliſe, ils ont droit à ces biens, & s'en ſervent comme il leur plaît: ils les tranſmettent à leurs héritiers & ſucceſſeurs, leſquels entrent dans leurs droits. Si donc ces ſucceſſeurs, d'un conſentement unanime, jugent qu'il leur convient de faire quelque changement dans la deſtination de ces biens; à qui feront-ils tort? Qui eſt-ce qui

qui aura droit de s'en plaindre ? Leur postérité, direz-vous, leurs après-venans. Mais ces après-venans n'existant pas encore, ils n'ont encore aucun droit, suivant M. W. lui-même.

Il est vrai que dans un Etat Civil, la chose doit être considérée sous une autre face. Comme il importe à l'Etat, qu'il y ait dans chaque Eglise particuliere, dequoi pourvoir aux dépenses nécessaires pour le service divin, si par un caprice extraordinaire, tous les membres d'une Eglise particuliere s'avisoient de vouloir distraire les biens de l'Eglise, le Souverain devroit l'empêcher, parce que tout l'Etat est intéressé à la conservation de ces biens & à leur destination.

Mais dès que toute personne vivante est mise hors d'intérêt, n'est-il pas permis à chacun d'user comme il l'entend, de ce qui lui appartient ? Or nous venons de faire voir, que les membres actuels de toute Communauté sont les vrais sujets réels auxquels les droits de la Communauté appartiennent, quoiqu'ils ne leur appartiennent qu'en

qu'en commun, & entant qu'ils ne ſont tous enſemble qu'une perſonne morale. Il peuvent donc, d'un conſentement unanime, déterminer ce qu'ils ont à faire, ſans craindre de bleſſer les droits de perſonne. Il eſt vrai qu'en ceci, comme en toute autre choſe, ils doivent ſe conduire d'une maniere ſage & raiſonnable; ils doivent avoir égard à leur vrai bien, à celui de leur poſtérité &c. Mais autre choſe eſt le devoir, autre choſe eſt le droit; comme M. W. l'enſeigne lui-même mieux que perſonne. Mais il ſemble que cet illuſtre Philoſophe ait ici un peu perdu de vue ſes principes. Voyez les §§. 512. & ſuivans, dans leſquels il établit, qu'en cas de néceſſité, les biens de l'Egliſe, ou partie d'entre eux, peuvent être aliénés pour des uſages louables & pieux. Si ces biens n'appartiennent point aux membres actuels de l'Egliſe, ceux-ci peuvent-ils les aliéner validement, pour quelque uſage que ce ſoit? S'ils peuvent juger du cas de néceſſité, de la légitimité de l'uſage qu'ils veulent faire

faire de ces biens ; ils en ſont donc les maîtres, ils peuvent en diſpoſer ; à la vérité avec l'obligation interne & de conſcience, de n'en faire que le meilleur uſage ; obligation qui lie même chaque particulier dans l'uſage de ſon patrimoine. Voyez ſur-tout le §. 514. dans lequel l'Auteur enſeigne que, dans un cas de néceſſité, on peut employer les biens de l'Egliſe au ſoulagement & à la nourriture des pauvres ; & il le prouve en diſant, qu'un pareil emploi eſt une œuvre de miſéricorde, laquelle Dieu approuve & commande, & que l'obéiſſance aux Commandemens de Dieu regarde le culte intérieur, lequel, en cas de colliſion, l'emporte ſur le culte extérieur. Je l'arrête ici d'un mot. Dieu veut que j'aſſiſte les pauvres de mon bien ; mais il ne veut pas que je prenne le bien d'autrui, pour les en aſſiſter. Donc ſi les biens de l'Egliſe n'appartiennent point à la totalité des membres actuels qui la compoſent, ces membres ne peuvent employer les biens de l'Egliſe au ſoulagement des pauvres.

De

De tout ceci il réſulte évidemment, ce me ſemble, que pour ne point ſe contredire, & ſe jetter dans des difficultés inſurmontables, il faut laiſſer à la totalité de ceux qui compoſent une Egliſe particuliere (& en général une ſocieté quelconque), la proprieté des biens qui appartiennent à cette Egliſe (ou à cette ſocieté), & le droit d'en diſpoſer; mais établir quel eſt leur *devoir* à l'égard de cette diſpoſition. Au lieu de dire ils ne *peuvent* pas, je dirois ils ne *doivent* pas les aliéner témérairement, ils ne *doivent* pas les employer, ſans de bonnes raiſons, à d'autres uſages &c. A quoi il faut ajoûter, que ſi quelqu'un, comme l'Etat en général, ou le Prince, ou un particulier membre de cette Egliſe a quelque droit, même indirect, ſur les biens de l'Egliſe, il peut empêcher que l'on n'en faſſe un autre uſage, que celui auquel ils ont été deſtinés; à moins qu'on ne lui-en prouve la néceſſité, ou qu'on ne le dédommage, lorſqu'on ſe propoſe une plus grande utilité, à laquelle ce tiers ne peut participer.

§. 510. *Ecclesia res sacras & Ecclesiasticas pro lubitu alienare nequit.*

Si une Eglise peut aliéner ses biens.

Prenons garde aux conséquences de cette décision, car elle peut s'appliquer avec tout autant de raison à toute autre societé. Dira-t-on que la societé Civile ne peut, même d'un consentement unanime, aliéner les biens qui appartiennent au public, & qui sont destinés à de certains usages; qu'elle ne peut en changer la destination &c.? Que deviendroient tous les Traités entre les Puissances, tous les arrangemens, toutes les constitutions nouvelles, qui s'introduisent dans un Etat? Il est un cas où une Eglise ne peut aliéner validement ses biens, c'est lors qu'ils lui ont été donnés à condition qu'ils demeureront perpétuellement à l'Eglise. Alors l'Eglise actuelle n'en a véritablement que l'usufruit, & elle ne peut non plus les aliéner, qu'un particulier ne peut aliéner une terre, qui lui a été donnée avec la clause de substitution perpétuelle dans sa famille.

§. 511.

§. 511. *Qui nunc ecclesiam faciunt de rebus sacris & ecclesiasticis disponere non possunt in præjudicium ecclesiæ pro tempore futuro.*

Si le droit des membres actuels est restreint par les droits des membres futurs.

Je ne vois pas comment accorder cette proposition, sa démonstration & ce que l'Auteur dit dans la note, avec ce qu'il a établi ci-dessus, que ceux qui n'existent point encore ne sont capables d'aucun droit (§. 830. & suiv. *Part. 6. Jur. nat.*). Si ceux qui n'existent point encore n'ont aucun droit, comment peut-on dire que ceux qui composeront l'Eglise dans la suite, ont droit à l'usage de ses biens, & qu'on ne peut le leur ôter sans leur faire injure? *Injuriam faciunt iis qui futuro tempore ecclesiam facient.*

Il est manifeste que dans ce paragraphe & dans les suivans, tout ce que l'Auteur établit se rapporte plûtôt aux *devoirs* d'une Eglise, dans l'administration de ses biens, qu'à ses *droits*.

§. 524. *Si Ecclesia interit, res sacræ & ecclesiasticæ fiunt res nullius.*

A qui appartiennent les biens d'une Eglise, ou de toute autre societé, qui se détruit.

Quelle conséquence ! Ne prouve-t-elle pas seule qu'il y a quelque défaut dans les principes dont elle est tirée ? Quoi ! Les hommes qui composent une Eglise particuliere, sont forcés par quelque calamité, par l'irruption d'un ennemi, d'abandonner le lieu de leur habitation, & de se disperser ; cette Eglise périt : tous ses biens deviennent donc *res nullius*, les membres qui formoient cette Eglise n'ont pas plus de droit à ces biens, que le prémier venu ; en sorte que des étrangers, qui se rencontreront-là fortuitement, pourront légitimement s'emparer des vases sacrés, des statues, des tableaux &c. & en priver les membres de cette Eglise dispersée & détruite ? De même, car les raisons sont exactement les mêmes, si un peuple rompt son association, l'Etat, ou la societé Civile périt : tout ce qui lui appartenoit comme destiné aux usages publics,

blics, eſt au prémier occupant; en ſorte que, dans ce moment fatal, des étrangers pilleront légitimement le tréſor public, s'ils peuvent s'en emparer les prémiers? Pour moi je dis, conformément à mes principes, que les membres de cette Egliſe, ou de cet Etat, étant les vrais ſujets réels auxquels les biens de l'Egliſe, ou de l'Etat appartiennent, ayant droit à ces biens, quoiqu'un droit reſtreint par leur deſtination, dès qu'ils ne peuvent plus les poſſéder en commun, ſuivant leur établiſſement, ni en faire l'uſage auxquels ils étoient deſtinés, je dis qu'ils ont un droit excluſif de ſe les approprier, & qu'ils doivent les partager équitablement entre eux. Leur droit ſur ces biens ne périt point par leur diſperſion; c'eſt plûtôt la reſtriction miſe à ce droit, la deſtination particuliere de l'uſage de ces biens, qui eſt détruite par la néceſſité.

§. 529. Comœdias *dicimus repræsentationes factorum personarum sive verarum, sive fictarum & exitus læti.* Tragœdias *autem vocamus repræsentationes factorum personarum sive verarum, sive fictarum & exitus tristis.*

Définitions de la comédie & de la tragédie.

Ces définitions ne sont point conformes à l'usage. Il n'est pas nécessaire que le dénouement soit heureux (*lætus*) dans la comédie, ni qu'il soit triste, ou funeste (*tristis*) dans la tragédie. La comédie représente gaiement des actions & des passions, qui n'ont rien de bien sérieux, & le dénouement ne doit pas consister dans un événement funeste; mais il peut consister dans la confusion d'un personnage vicieux, ou ridicule. La tragédie expose avec dignité des actions grandes & intéressantes, des passions nobles, des passions sérieuses, des passions funestes & terribles; elle met en usage l'admiration, la terreur & la pitié: mais elle peut finir par un événement heureux.

§. 547.

§. 547. *Si quis ſententia judicis ſe gravatum exiſtimet, ei permiſſum eſſe debet querelas ſuas ad ſuperiorem deferre & ejuſdem deciſioni cauſam committere.*

Des appels au ſupérieur en matiere de procès.

On ne doit pas entendre ceci comme ſi un Souverain, & particulierement un Monarque, devoit juger lui-même les procès, que l'on porteroit devant lui par appel. Il ſeroit fort bien à lui de les juger, autant que cela ſe pourroit, s'il étoit infaillible. Mais comme un Prince peut ſe tromper, & même plus aiſément que bien d'autres hommes, en pareilles matieres; comme il lui ſeroit impoſſible d'examiner à fond toutes les cauſes dont on lui demanderoit la révision; qu'il ſeroit obligé de s'en rapporter au ſentiment de ſes Miniſtres &c. c'eſt avec ſageſſe que l'on a établi dans la plû-part des Etats, des Tribunaux Souverains, pour juger les procès en dernier reſſort, & ſans que le Prince puiſſe y intervenir, beaucoup moins les décider lui-même. Le Prince

ne peut mieux s'acquitter de cette partie de ſes fonctions, qui concerne l'adminiſtration de la Juſtice, qu'en confiant le ſoin de la rendre à tout le monde, à une compagnie de gens ſages, intégres & éclairés. S'il arrive que cette compagnie erre dans ſon jugement, & prononce une ſentence injuſte, il vaut mieux la ſouffrir, que d'introduire un recours au Prince, qui, de la maniere dont les hommes ſont faits, ſerviroit plus ſouvent à mettre la faveur & la puiſſance en état d'opprimer les foibles, qu'à fournir au plaideur bien-fondé un moyen d'obtenir ſon droit. Mais ſi cette même compagnie ſe livroit manifeſtement à la corruption, ou à la partialité, le Prince devroit prendre connoiſſance de ſa conduite, & y apporter les remedes convenables.

Ce que l'Auteur dit des appellations, peut s'accorder avec les obſervations que nous venons de faire. Le Souverain peut établir un Tribunal ſuprême, devant lequel les cauſes jugées par les Tribunaux ordinaires, ſe porteront par appel.

§. 637.

§. 637. *Pœnæ tantæ licitæ sunt, quantæ ad deterrendum nocituros a delicto vel crimine perpetrando, quantum fieri potest, sufficiunt*, consequenter *si appareat, non sufficere leniores, gravioribus uti licet.*

Sur la mesure des peines dans la societé.

Cette maxime doit être tempérée par celle que l'Auteur lui-même a établie ci-dessus (§§. 625. & 626.), sçavoir, qu'il faut avoir égard au mal que produit le délit, & au danger qui en résulte, pour en déterminer la peine. Le but des peines est de procurer la sûreté & la tranquillité des Citoyens & de l'Etat. Si donc un certain délit ne cause pas de mal bien considérable, s'il n'est pas fort dangereux; on ne doit pas le punir d'une peine capitale, quand même l'expérience feroit voir, que le penchant des hommes à le commettre est si fort, que les peines moins terribles ne suffisent pas pour les en détourner toujours. Pour qu'il soit vrai de dire, que l'on doit faire usage de peines plus séveres, si de plus douces ne suffisent pas, il faut que l'ob-

jet en vaille la peine. Le droit de punir, qui appartient à la puiſſance publique, dérive de celui que la nature a donné à chaque homme en particulier, pour ſa défenſe. Or dans l'état de nature, ſi un voleur m'emporte une choſe de petite conſéquence, & dont je puis aiſément me paſſer, il ne m'eſt aſſurément pas permis de le tuer, quand même je n'aurois aucun autre moyen de recouvrer ce qu'il m'a dérobé. De même, je ne penſe pas qu'aucun Magiſtrat voulut faire pendre quiconque iroit voler des fruits dans un jardin, quand même il remarqueroit que le peuple eſt ſi enclin à cette eſpèce de vol, que ni la priſon, ni le carcan, ni d'autres peines ſemblables ne peuvent l'en détourner entierement. Il eſt important d'obſerver encore ſur cette matiere, que la rigueur des peines n'eſt pas toujours le plus ſûr moyen d'empêcher que le deſordre & le crime ne faſſent des progrès. Souvent on y réuſſit mieux par des peines plus légeres, en y joignant beaucoup de vigilance, une extrême attention à ne pas laiſſer échaper les

cou-

coupables, & un soin tout particulier de veiller sur les mœurs des citoyens, & d'en écarter tout ce qui peut les conduire au crime.

Ajoûtez qu'il est très dangereux de rendre communes les peines capitales, qui doivent être réservées pour les grands forfaits. L'expérience nous apprend que le brigandage est devenu fréquent dans bien des pays, où le vol est puni de mort.

§. 642. Peut-être ceux qui ont loué cet ancien droit de *Rhadamanthe*, dont il est encore ici parlé dans la note, ont-ils seulement voulu dire, que l'ordre & la raison demandent qu'un méchant ne jouisse point du même état de bonheur, dont un homme de bien doit jouir; ce qui est vrai: & même si l'on approfondit les choses, on trouvera qu'il en doit être ainsi naturellement; puisque le bonheur est une suite naturelle de la perfection, comme le malheur est celle de l'imperfection. Mais il ne suit pas delà, que pour être juste, il faille nécessairement faire souffrir un mal positif, à quiconque a commis une

Sur la nature & le but des peines.

mauvaise action. Le but de ces maux positifs, que l'on inflige aux mal-faiteurs, sous le nom de peines, ne peut être que leur amendement, ou l'exemple, comme M. W. le prouve fort bien. Je ne puis m'empêcher de faire observer, à cette occasion, combien on a d'obligation à cet illustre Auteur, pour avoir rendu distinctes tant d'idées, qui étoient si confuses dans les écrivains qui l'ont précédé. Comparez, pour vous en convaincre, ses principes lumineux sur la matiere des *peines*, avec ce qu'en dit *Grotius de* J. B. & P. L. II. C. XX. §. 1. & suivans. Il n'est pas aisé de démêler au juste la pensée de *Grotius*; mais on voit que cet excellent génie a vû la vérité, quoiqu'il ne l'ait pas vue assez distinctement. Il dit, comme M. W. le rapporte, *qu'une des choses, que la nature même nous enseigne être permises & n'avoir rien d'injuste, c'est que celui qui a fait du mal en souffre.* Mais je crois qu'il a voulu dire seulement par-là, que quand celui qui a fait du mal est puni, il n'a aucun droit de se plaindre, puis-

puiſqu'il ne lui arrive rien qu'il n'ait mérité, & qu'il ne ſe ſoit attiré volontairement. Il eſt vrai que *Grotius* s'embrouille enſuite dans des idées Théologiques; & il lui arrive ici, comme en d'autres occaſions, que le Théologien nuit au Philoſophe & au Juriſconſulte. Mais il paroit cependant qu'il n'a point perdu de vue les vrais principes, par ce qu'il ajoûte §. 4. n. 1. *Ce que nous avons dit juſques ici ſert ſeulement à montrer, que, quand on punit ceux qui ſont véritablement coupables, on ne leur fait aucun tort. Mais il ne s'enſuit point de-là, que tout coupable doive être puni néceſſairement &c.* Et il loue ce mot célébre de *Platon*, traduit & adopté par *Sénéque : Que l'on ne doit pas punir préciſément à cauſe du mal qui a été commis; (car ce qui eſt fait, eſt fait; on ne ſçauroit faire qu'il ne l'ait pas été), mais à cauſe du mal qui pourroit être commis à l'avenir.* Plat. de Legib. Lib. XI.

§. 654.

§. 654. *Ne plures scelera quædam committant, aut vitio cuidam se dedant, rei in civitate pœnis coërceri possunt, etiamsi iisdem non lædatur alius.*

De la punition des vices qui ne blessent pas les droits d'autrui.

Ce principe est de ceux qui seroient fort bons, si les Princes & les autres supérieurs étoient toujours tels qu'ils devroient être : mais il pourroit devenir trop dangereux pour la liberté des citoyens ; & je doute qu'aucun peuple voulût l'admettre sans restriction. Il seroit dans les mains d'un mauvais Prince, un puissant instrument de Tyrannie. On me dira que l'abus n'ôte pas le droit. Mais je répons que l'on n'a pas le droit d'employer des moyens dangereux, quand on en a de suffisans qui sont sans danger, ni de recourrir aux moyens sévéres, quand de plus doux suffisent. Or le supérieur peut garantir la societé du mal indirect qu'elle pourroit recevoir des vices des particuliers, par de sages établissemens, qui préviennent les progrès du vice, en favorisant ceux de la vertu.

Il

Il peut détourner les citoyens du vice, en ne conférant les emplois & les honneurs qu'aux gens vertueux. En exclure les vicieux, eſt, il eſt vrai, une ſorte de peine; mais je ne prétens pas non plus exclure, dans le cas dont il s'agit, toute eſpece de peine. Je veux dire ſeulement, que celui qui ne nuit à la ſocieté que par une conſéquente indirecte, ne doit pas être puni comme celui qui viole le droit de quelqu'un, & que le peuple peut avoir de bonnes raiſons de ne point conférer au Prince le pouvoir d'infliger des peines afflictives, pour des fautes qui ne bleſſent le droit de perſonne. Enfin il paroit que ce pouvoir ne découlant pas néceſſairement de l'aſſociation Civile, le Souverain ne peut ſe l'attribuer, s'il ne lui a pas été donné expreſſément.

§. 688. *Si crimen e diametro ſecuritati publicæ adverſetur, inquiſitus ejus valde ſit ſuſpectus, corpore autem ſano & robuſto, & malitia ejus manifeſta; per tormenta ad confeſſionem adigi poteſt.*

Contre l'uſage de la torture.

J'avoue que dans toutes ces cir- conſ-

conſtances, quand le crime eſt directement contraire à la ſûreté publique, l'accuſé extrêmement ſuſpect, d'ailleurs ſain, robuſte, & d'une malice averée ; l'uſage de la torture eſt moins condamnable. Mais il n'eſt pas juſtifié, & je ne trouve point que la propoſition ſoit démontrée. Une vraie démonſtration doit être bâtie ſur des principes indubitables & d'une vérité abſolue. Or parmi ceux que l'Auteur employe ici, il n'y en a aucun qui ne ſoit ſujet à quelque doute, ou à quelque exception. 1°. Il eſt vrai qu'il importe extrêmement à la ſocieté que les grands crimes, contraires à la ſûreté publique, ne demeurent pas impunis. Mais il ne lui importe pas moins qu'aucun innocent ne ſoit expoſé à être traité comme criminel. La ſûreté publique exige donc ſeulement que l'on ne néglige rien de ce qui eſt raiſonnable & juſte, pour parvenir à découvrir les coupables, & qu'on les puniſſe avec une ſévérité proportionnée au crime, afin que les méchans ne ſoyent point enhardis par la négligence, ou par la molleſſe des Magiſtrats.

Mais

Mais si, par des circonstances singulieres, il arrive qu'un accusé extrêmement suspect ne puisse être convaincu, & qu'un Juge soit obligé de le renvoyer absous, la sûreté publique n'en peut souffrir beaucoup; parce que ces cas-là sont si rares, que les malfaiteurs ne peuvent gueres en prendre occasion d'espérer l'impunité. Il suffit qu'ils voyent des Magistrats habiles & vigilans, toujours prêts à poursuivre le crime avec une sage sévérité.

2°. Quoiqu'on manque de moyens pour amener l'accusé à la confession du crime, peut-on y suppléer par la torture, laquelle, suivant l'Auteur lui-même, n'est point un moyen propre à découvrir la vérité?

3°. *On ne doit pas craindre ici*, dit M. W. *de tourmenter un innocent.* J'avoue que quand l'accusé est extrêmement suspect, & sur-tout quand il se coupe dans l'interrogatoire, il est fort apparent qu'il est coupable; mais tant que l'on n'a pas contre lui une preuve complette, il demeure possible qu'il soit innocent, & par conséquent on ne peut pas dire, qu'en l'appliquant

à

à la torture, il ne reſte aucun lieu de craindre que l'on fera cruellement ſouffrir un innocent. Or livrer un innocent à des tourmens affreux & infâmes, eſt quelque choſe de ſi horrible, qu'il ne paroît pas permis de s'y expoſer jamais.

Où eſt l'homme qui, en contractant une ſocieté Civile, conſentiroit à courrir le riſque de ſe voir jamais expoſé à un traitement ſi cruel? La puiſſance publique n'a d'autres droits que ceux qu'elle tient du conſentement exprès, ou tacite des citoyens. Donc elle n'a point celui d'expoſer un innocent à une infâme torture.

4°. Enfin la force & la ſanté d'un accuſé donnent bien quelque lieu de préſumer, qu'il n'aimera pas mieux s'avouer coupable, s'il ne l'eſt point, que de ſouffrir la torture; mais elles n'en donnent aucune certitude. Car il y a des gens ſains & robuſtes, qui craignent de longues & violentes douleurs, plus que la mort. Et ceux qui ſavent ſouffrir ne ſoutiendront-ils pas également la torture, qu'ils ſoyent coupables ou innocens?

Il

Il ſemble que l'illuſtre Auteur ait ſenti lui-même la force de tout ce qu'on peut oppoſer à ſa démonſtration. Voici comment il termine ſa note ſur ce paragraphe : *Ubi vero abuſus ejus* (torturæ) *vel minimum metuendus, nec tanta ſit neceſſitas exempli, ultro fatemur, eam firmiter defendi non poſſe.* Et le §. ſuivant fait voir, qu'il eſt à peu près de notre avis. Peut-être n'a-t-il pas voulu s'expliquer plus nettement.

§. 706. *Ob morbum graviorem (quo ſcilicet totum corpus languet) pœna capitalis & corporis afflictiva differenda.*

Si l'on doit différer l'exécution à cauſe de la maladie du criminel.

La prémiere démonſtration du prémier membre de cette propoſition, me paroît abſolument nulle. La maladie d'un criminel n'empêche en aucune façon les ſpectateurs de penſer, qu'il eſt puni pour ſon crime ; elle ne fait qu'augmenter leur compaſſion, & par conſéquent elle leur inſpire une plus forte horreur pour le crime.

La

La seconde démonstration de ce même membre, ne me satisfait pas non plus; car je ne vois pas que ce soit un acte d'humanité envers un criminel déja condamné, que de le laisser languir dans une maladie, pour le faire mourir après son rétablissement. L'Auteur lui-même n'a-t-il pas établi ci-dessus (§. 693.), que l'exécution d'une sentence ne doit pas être différée, parce que ce seroit augmenter la peine du coupable? Si vous dites que le supplice est plus terrible pour un criminel malade, ou au moins, qu'il paroît plus terrible aux yeux des spectateurs; je répons, que j'approuve fort ce que l'Auteur dit dans la note de ce paragraphe, que le Juge doit adoucir le supplice, quand il l'inflige à un criminel atteint d'une maladie considérable. Il se peut que le supplicié malade souffre moins, que s'il eut été en santé: mais dans le doute, on doit pencher à la clémence; & d'ailleurs il faut, par humanité, avoir égard à l'impression que reçoivent les spectateurs. Les peines capitales étant principalement destinées à détourner les hom-

hommes du crime, il suffit qu'une peine paroisse terrible, dans un dégré proportionné au crime, quand même elle ne le seroit pas réellement.

Au reste, si l'Auteur veut dire seulement, que l'on doit différer le supplice, au cas que le criminel soit atteint de quelqu'une de ces maladies violentes, dont l'événement est promtement déterminé, qui mettent le malade hors de lui-même, & suspendent l'usage de ses facultés; tout le monde sera de son sentiment.

Quant au second membre de la proposition, qui regarde les peines corporelles, non capitales; M. W. prouve très-bien que l'on doit en différer l'exécution, en cas de maladie un peu considérable du criminel.

§. 714. *Pœnis in civitate esset locus, etiamsi homo in agendo tantummodo appareret, non vero esset liber.*

Si les peines pourroient avoir lieu.

Cette proposition & le raisonnement de l'Auteur ne sont justes, que contre ceux qui nient la liberté, par-

quand même il n'y auroit point de liberté.

parce qu'ils croyent que les motifs entraînent la volonté, par une action phyſiquement néceſſaire. Mais ceux qui la rejettent, parce qu'ils admettent je ne ſçai quel fataliſme abſolu & univerſel, ſe contrediroient, s'ils accordoient que les motifs peuvent être de quelque uſage. Si une aveugle fatalité me pouſſe à une action, je la commettrai infailliblement; & il ſeroit ridicule de penſer à prendre des meſures pour m'en détourner. Mais puiſque ſuivant les partiſans du *fataliſme*, rien ne dépend du choix libre des hommes, il eſt fort inutile de raiſonner avec eux, pour ſçavoir s'il eſt juſte & raiſonnable d'établir des peines civiles. Que ces peines ſoyent juſtes & convenables, ou quelles ne le ſoyent pas; les ſupérieurs les établiront, ſi la fatalité les y porte, & aucun raiſonnement ne pourra les en détourner. Remarquons en paſſant, que l'erreur de ceux qui nient la liberté, en admettant l'efficace des motifs, conſiſte manifeſtement en ce qu'ils entendent, par ce mot de liberté, une liberté de pure indifférence, qui eſt une chi-

chimere. S'ils avoient une juſte idée de cette faculté, inſéparable de tout Etre intelligent, il eſt apparent qu'ils ne la refuſeroient plus à l'homme.

§. 792. *Domania nullo tempore præſcribi poſſunt.*

Si les domaines de l'Etat peuvent ſe preſcrire.

Il faut prendre garde de ne pas étendre cette propoſition au de-là de ſes juſtes bornes. Elle eſt vraye dans le Droit Public; c'eſt-à-dire que des particuliers, ou même des Puiſſances étrangeres, qui auroient agi en répréſentant en quelque façon la perſonne d'un particulier, ne peuvent point preſcrire contre le Souverain, dans la poſſeſſion de quelque domaine de l'Etat, parce que ces domaines étant inaliénables pour le fonds, mais chaque Prince pouvant en abandonner le revenu pendant ſa vie, on ne peut point préſumer, de ce que pluſieurs Princes de ſuite auront laiſſé la poſſeſſion d'un domaine à quelqu'un, qu'ils ayent conſenti à lui en abandonner la proprieté; mais ſeulement, que chacun de ces Princes

a consenti à lui en abandonner le revenu. Le Prince n'ayant pas le droit d'aliéner les domaines, sans le consentement de la nation, il ne peut non plus les aliéner tacitement qu'expressément, & la présomption qu'il les abandonne est impossible.

Mais dans le Droit des Gens, le même raisonnement ne peut avoir lieu, en entier & sans modification. Parce que, de nation à nation, les faits du Prince, ou du Souverain quelconque sont censés faits de l'Etat, quand la nation ne réclame point contre. Si donc un Etat abandonne, par son silence, à un autre Etat, la possession d'un domaine qui lui appartenoit, & cela pendant un tems considérable, toute la nation est censée avoir consenti à abandonner ce domaine. Or la nation, ou l'Etat, peut aliéner ce qui lui appartient. Décider autrement, ce seroit sapper les fondemens de la tranquillité des Nations, & anéantir tous leurs Traités.

Au reste, j'observerai que pour rendre cette proposition exacte, il falloit y ajouter, comme dans le

§. 789. *nisi regnum fuerit patrimoniale.* Car cette exception est manifestement supposée dans la démonstration, où le §. 789. est cité comme un principe. Mais alors ne suffisoit-il pas de dire, que ce qui ne se peut aliéner expressément, ne peut pas non plus s'aliéner tacitement & par une suite de la présomption, qui est, en Droit Naturel, le fondement de *l'usucapion* & de la prescription ?

§. 794. *Domania alienari nequeunt in regno successorio, cum populi consensu, nisi æquivalens in eorum locum substituatur.*

Si dans un Royaume successif, le Roi peut aliéner les domaines avec le consentement du peuple.

Nous avons déja observé, que des principes tels que celui-ci, iroient à ébranler tous les fondemens de la tranquillité des peuples, & à anéantir leurs Traités. Si on admet ce principe, que le Prince, dans un Etat successif, ne peut, même avec le consentement de la nation entiere, aliéner aucune partie de son domaine, parce que son successeur, déja né, y a un droit acquis; que deviendront tous les

Traités par lesquels un Etat cede à un autre quelque Ville, ou quelque Province ? L'erreur vient de ce qu'on applique au droit de succéder à la Couronne, des regles qui ne concernent que les biens ordinaires, que ces biens qui ne sont que pour l'avantage du proprietaire. L'empire, ou la souveraineté, est d'une nature plus relevée. Comme il n'est établi qu'en vue du salut & de l'avantage de la nation, le Prince ne le possede que pour le plus grand bien du peuple, & le successeur n'a droit d'y succéder, que sur le pied qui aura été jugé le plus convenable, par le Prince actuel & par son peuple. M. W. dit fort bien lui-même dans la suite (§. 809.) : *Quicunque fuerit, qui imperium publicum exercet, id non sui, sed boni publici gratia exercet.* Si donc les conjonctures obligent le Prince & la Nation à aliéner quelque partie de l'Etat, ou du domaine, le successeur ne peut se plaindre qu'on lui ait fait tort ; parce que l'empire n'est pas son bien propre, & qu'il n'a pas été fait pour lui. En l'appellant d'avance à la succes-

ceſſion, on lui a donné ſeulement en général le droit de ſuccéder à l'Empire tel qu'il le trouvera établi par la volonté du peuple; volonté qui ſe trouve exprimée par le Prince actuel, dans les choſes que le peuple a remiſes à ſa diſpoſition.

§. 815. *Poteſtati legislatoriæ non ſubſunt leges fundamentales.*

Si l'on peut changer les loix fondamentales.

La note de ce §. & celle du ſuivant, ſont excellentes. Elles prouvent que le peuple même, de concert avec le Souverain, dans quelque Gouvernement que ce ſoit, ne peut pas changer les loix fondamentales, à moins d'un conſentement unanime de la nation. Si la majeure partie entreprend de le faire, malgré les oppoſans, elle fait tort à ceux-ci, & ils peuvent renoncer à la ſocieté; à moins que pour prémiere loi fondamentale, on ne ſoit convenu de ſuivre toujours, & en toute matiere, ce que la pluralité des ſuffrages aura décidé. Car les loix fondamentales ſont proprement les conditions auxquelles chaque particulier a conſenti de ſe ſoumet-

tre au Gouvernement Civil, & de ſe dépouiller en partie de ſa liberté naturelle, pour ſe conformer à la volonté publique, dans toutes les choſes qui intéreſſent la ſocieté.

§. 817. *Jus mutandi leges jure abrogandi continetur.*

Changement & abrogation des loix.

Cela n'eſt pas exact; car le droit de changer les loix comprenant celui d'abroger les anciennes, & celui d'en faire de nouvelles; c'eſt plûtôt le droit d'abroger, qui eſt compris dans celui de changer. Mais cette méprife ne tire pas à conſéquence, parce que l'on prouve que le Législateur a le droit d'établir des loix nouvelles, auſſi aiſément que l'on démontre ſon droit d'abroger les anciennes; & le droit de changer les loix s'établit indépendamment du droit de les abolir. Il eût été plus ſimple & plus juſte, de prouver prémierement le droit de changer les loix, & d'en déduire, par une conſéquence néceſſaire, celui de les abolir.

§. 840.

§. 840. *Pœna capitalis homicidii, furti, rapinæ, ac ſtupri violenti injuſta non eſt, ſi iſtiuſmodi crimina pœnis minime capitalibus coërceri nequeunt.*

Si le vol peut être puni de mort.

Il y a peut-être une exception à faire au ſujet du vol. Je ne ſçai ſi dans l'état de nature, il ſeroit permis de tuer un voleur, qui nous emporteroit une choſe de peu de conſéquence, & dont nous pourrions aiſément nous paſſer. S'il vouloit nous l'enlever par force, & que nous ne puſſions nous défendre autrement, il nous ſeroit permis de le tuer, parce qu'il joindroit la violence au larcin; & on le tueroit plûtôt pour ſe garantir de cette violence, qu'à cauſe du vol qu'il vouloit faire. Mais au cas qu'il eût dérobé ſecrettement cette choſe de peu de valeur, & que s'éloignant de nous par la fuite, il ne nous reſtat d'autre moyen de retenir ce qu'il emporte, que de le tuer d'un coup de fuſil, je ne penſe pas qu'un homme vertueux voulût recourrir à ce moyen. A la

vérité, le voleur n'auroit pas droit de se plaindre qu'on lui fait tort; sur-tout si on l'avertissoit auparavant, d'abandonner ce qu'il emporte. Mais ce qu'il n'est pas en droit d'exiger de nous, l'humanité & la charité nous en font une loi. Ces mêmes vertus doivent donc empêcher la société, ou ses supérieurs, d'infliger la peine de mort, pour des vols peu considérables.

§. 841. *Nemo pœna capitali afficiendus, nisi ea a superiore fuerit confirmata.*

Sur la confirmation des sentences de mort, réservée au Souverain.

Cela est bien dans un petit Etat; mais dans un grand Royaume, il seroit impossible que le Prince se fit informer à fond de toutes les causes criminelles; & s'il entreprenoit de revoir & d'examiner les sentences, il pourroit tomber souvent dans l'erreur, & faire plus de mal que de bien. J'avoue qu'il doit veiller avec un soin tout particulier, sur une partie si importante de l'administration publique; & qu'il ne doit confier le pouvoir de prononcer définitivement sur la vie des hom-

hommes, qu'à une Compagnie, ſuffiſamment nombreuſe, de Magiſtrats ſages, integres & éclairés.

§. 848. La *grace* eſt la rémiſſion de la peine, accordée à un coupable convaincu. *L'abolition* eſt la même rémiſſion, accordée à un accuſé. Elle ſuppoſe qu'il s'eſt commis un délit, ou un crime; mais elle laiſſe dans le doute, ſi celui qu'on en accuſe en eſt coupable, ou non. *L'amniſtie* eſt un oubli de faits, que l'on ne veut pas caractériſer. Ceux qu'elle concerne ne doivent pas être regardés comme coupables, ni même comme accuſés dans les formes. On oublie tout ce qui s'eſt paſſé, ſans prononcer ſur la nature des faits. Le Souverain l'accorde quelque fois à tout le peuple d'une ville, ou d'une Province, après des guerres civiles, ou des tumultes, auxquels ce peuple prétend avoir eû de juſtes ſujets de ſe porter. Elle tient alors de la nature du traité, comme M. W. l'obſerve au §. ſuivant. On uſe encore de ce terme dans les Traités de paix, de nation à nation; & cet uſage prouve

Définition de la *grace*, de l'*abolition*, & de l'*amniſtie*.

que le vrai ſens de ce mot eſt celui que nous lui donnons ici.

§. 860. *In caſu dubio jus interpretandi privilegium non competit niſi concedenti.*

De l'interprétation des Privileges & des loix fondamentales.

Je ne vois pas comment cette déciſion peut s'accorder avec celle du §. 821. dans lequel l'Auteur dit que le peuple ne peut interpréter les loix fondamentales. Il eſt aiſé de voir que les loix fondamentales, qui reglent & définiſſent le droit du Souverain, ont beaucoup de rapport avec la conceſſion d'un Privilege. Puis donc que celui qui a fait les unes, ne peut pas les interpréter; pourquoi celui qui a concédé le Privilege auroit-il le droit de l'interpréter? Il eut fallu indiquer la raiſon de cette différence. Bien loin de là, ſi vous examinez les deux démonſtrations, vous verrez que l'une & l'autre peuvent également s'appliquer à chacune des déciſions 821. & 860. Celle du §. 821. revient à ceci: *Les loix fondamentales reglent le droit du ſupérieur, qui eſt préciſément tel qu'elles le*

le lui attribuent ; & perſonne ne pouvant le lui ôter, le peuple n'a pas le droit d'interpréter ces loix. Ne pourroit-on pas dire de même : la conceſſion du privilege regle & définit le droit du privilégié, lequel eſt préciſément tel que la conceſſion le lui attribue, & perſonne ne pouvant le lui ôter, celui qui l'a accordé n'a pas le droit de l'interpréter ? L'Auteur dit encore, dans la note, que ſi le peuple vouloit interpréter les loix fondamentales, il ſeroit juge dans ſa propre cauſe. J'en dirai autant du Prince, qui interpréteroit un Privilege, qu'il auroit accordé ; une exemption de tributs, par exemple,

Voici maintenant la démonſtration du §. 860. *Le droit du privilégié eſt déterminé par la volonté de celui qui accorde le privilege, ſuffiſamment déclarée dans la conceſſion. Donc, en cas de doute, le droit d'interpréter le privilege n'appartient qu'à celui qui l'a accordé.* Je dirai avec tout autant de fondement : le droit du Prince eſt déterminé par la volonté du peuple, ſuffiſamment déclarée dans les loix fondamentales.

Donc, en cas de doute, le droit d'interpréter les loix fondamentales n'appartient qu'au peuple. *Le privilégié*, dit encore M. W. dans la note, *ne peut acquerir plus de droit que le concédant n'a voulu lui en donner. Il faut donc que, dans le doute, celui-ci déclare quel droit il a voulu accorder. Ajoutez que le droit du privilégié ne peut être augmenté, ou diminué, contre la volonté du concédant; or l'un ou l'autre arriveroit facilement, si un autre que le concédant interpretoit le privilege.* Tout cela ne peut-il pas se dire avec plus de force encore, pour assûrer au peuple le droit d'interpreter les loix fondamentales?

Je vais plus loin, & je pense que l'on pourroit décider les deux questions, tout au rebours de ce que l'Auteur prononce sur chacune. Quand le peuple établit & regle le Gouvernement par des loix fondamentales, c'est son affaire propre, qui n'intéresse que lui; il déclare comment il prétend être gouverné. Si donc il s'éleve dans la suite quelque doute à cet égard, n'est-ce pas à lui de s'expliquer, & de déclarer

rer plus préciſément ce qu'il a voulu dire ? On doit toujours ſuppoſer qu'il n'y a point ici d'autre intérêt que celui de l'Etat. Ajoutez qu'il n'y a perſonne pour décider de pareilles queſtions, ſi ce n'eſt le peuple lui-même. Il n'en eſt pas ainſi des privileges. Ils ſont faits pour le bien & l'avantage des privilégiés, qui même les ont ſouvent acquis à titre onéreux, & qui les poſſédent comme partie de leurs biens. Celui qui les a accordés, ou ſes ſucceſſeurs, pourroient changer de volonté, & être intéreſſés à les expliquer d'une façon qui les détruiroit, ou qui les reſtreindroit au préjudice des privilégiés. Ils ne doivent donc pas prétendre les interprêter eux-mêmes ; parce qu'ils ſeroient manifeſtement, & ſans néceſſité, juges dans leur propre cauſe. Il n'y a pas d'inconvénient à ſoumettre ces queſtions aux Juges ordinaires. Et en effet, les Tribunaux en connoiſſent, dans les Etats policés, comme de toute autre conteſtation de cette nature, même entre le Souverain & les ſujets.

§. 870. *Privilegia certo cuidam ordini, vel collegio data a superiore revocari & immutari possunt; non tamen is temere hoc facere debet.*

De la révocation des privileges accordés à un Ordre, à un College, ou à une compagnie.

Pour prévenir l'abus que l'on pourroit faire de cette décision, il faut observer deux choses. 1°. Que dans tout ce Chapitre, l'Auteur entend par le *supérieur*, celui qui exerce un Empire plein & absolu, tel qu'il se trouve originairement chez le peuple entier & réuni; en sorte que dans une forme de Gouvernement mixte, quoique le Prince ait le pouvoir d'accorder certains privileges, parce qu'ils n'intéressent que lui, & n'ôtent rien aux droits des autres sujets, il ne s'ensuit pas qu'il ait de même le droit de les révoquer. 2°. Il est apparent que par ces mots, *Ordo & Collegium*, M. W. entend un Ordre, ou un College, dans lequel personne n'a un droit acquis d'entrer, comme par droit d'héritage &c.; tels qu'une Académie, une compagnie de gens de métier &c. Quant aux

Com-

Communautés, dont les droits paſſent à la poſtérité de ceux qui en ſont membres, à la Bourgeoiſie d'une Ville par exemple; tous les droits, tous les privileges perpétuels de cette Bourgeoiſie, ſont au nombre des biens des Bourgeois, leſquels biens paſſent aux ſucceſſeurs, & ils revêtent la nature des privileges perſonnels, leſquels, comme M. W. le reconnoît dans la note, ne peuvent être révoqués avec la même facilité. Ces privileges-là ne peuvent être révoqués que dans le cas où ils deviennent évidemment pernicieux à l'Etat, & il faut une autorité Souveraine, pleine & abſolue pour le faire, c'eſt-à-dire, l'autorité de la République elle-même, de tout l'Etat, de toute la ſociété. Il pourroit même ſe trouver des cas, où la ſocieté, pour être juſte, ſeroit obligée de donner un dédommagement à la Ville dont elle aboliroit le privilege. Les privileges perpétuels accordés à une Ville, lui ſont donnés pour elle-même, ſouvent à titre onéreux: Ils deviennent des droits qui lui ſont propres. Il n'en eſt pas de même

de

de ceux que le Souverain attache à ces compagnies, à ces Colléges, auxquels perſonne n'a un droit acquis. Ce ſont proprement des reglemens faits pour le bien de l'Etat, leſquels peuvent être abolis, ou changés, quand ce même bien de l'Etat l'exige; & celui qui a le droit de décider de ce qui convient, ou ne convient pas au bien de l'Etat, a le droit de les abolir & de les changer.

§. 873. *Si privilegia quædam vergant in detrimentum Reipublicæ, aut multorum civium; ſuperior ea tollere poteſt.*

Abolition des privileges qui tournent au dommage du public.

Il faut appliquer à ce §. les obſervations que nous venons de faire ſur le §. 870. & particulierement la prémiere. J'ajoûterai ici, que quand il ne s'agit que de ſuſpendre l'exercice d'un privilege pour un tems, & dans un cas de néceſſité, cela ſe peut faire beaucoup plus aiſément. Par exemple, ſi une ville jouit du privilege, ou de l'immunité de ne pas recevoir une garniſon, il eſt bien évident que le Prince, quand

quand même son autorité seroit fort limitée, ou même que son Général, ne doit avoir aucun égard à une pareille immunité, lors que l'ennemi approche, & qu'il importe au salut de l'Etat qu'il ne puisse s'emparer de cette ville privilégiée.

§. 918. *Qui officio publico fungitur, sine consensu superioris, aut collatoris se eodem abdicare nequit.*

L'Auteur enseigne, que celui qui se charge purement & simplement d'un office public, n'est pas moins obligé à le garder, que celui qui l'a conféré n'est obligé à le lui laisser, tant qu'il fait son devoir. Il avoue bien que dans cette continuation, il y va plus de l'intérêt de l'Officier, que de celui du Prince qui l'établit. Mais il prétend que cette différence n'en met aucune dans leur droit : *Hanc tamen differentiam non tam justitia, quam charitas attendi jubet, ac per consequens ea attendenda non est, ubi de jure agitur, quod ex pacto metiendum.* Cette différence semble cependant opérer tacitement quelque chose dans le

le pacte, qui intervient entre celui qui donne un office, & celui qui le reçoit. Celui-ci n'ayant peut-être pas d'ailleurs dequoi subsister, se voueroit sans doute à autre chose, plûtôt que d'accepter cet office, s'il ne supposoit pas qu'on le lui donne pour toute sa vie, & qu'on ne l'en privera pas, tant qu'il fera son devoir : mais celui qui confere l'office, ne manquant en aucun tems de sujets pour le remplir, ne laisseroit pas de le donner à un homme habile & plein de mérite, quand même il penseroit que cet homme ne voudra pas le conserver toujours. Il semble donc que la clause tacite de perpétuité est mise avec plus de force de la part de celui qui reçoit l'office, & par conséquent, que celui qui le donne est obligé plus fortement à laisser subsister le pacte qui est entre eux. De-là vient que la coûtume s'est insensiblement établie presque par tout, que le supérieur ne refuse point le congé aux Officiers qui le demandent, si ce n'est dans des cas de nécessité, quoiqu'il ne puisse les priver de leurs offices, qu'en les convaincant d'avoir

voir manqué à leur devoir. L'Officier peut dire, je n'aurois pas consacré mes plus belles années à desservir cet emploi, si je n'eusse compté qu'il m'étoit donné pour tout le tems de ma vie; & je me trouve maintenant hors d'état d'entreprendre autre chose. Mais le supérieur ne peut pas dire de même, qu'il n'auroit pas donné l'office, s'il eût crû qu'on ne s'en chargeoit pas pour toujours. Car il ne lui arrive pas de préjudice de ce qu'un habile homme s'est chargé pendant un tems de cet office, qu'il ne veut pas exercer toute sa vie.

§. 955. in nota. *Qui absurdum putant, jus circa sacra separatum ab imperio civili esse, quasi Resp. in Resp. fingatur; judicium omnino præcipitant, nec absurditatem demonstrare valent.*

Si le droit sur les affaires de Religion est inséparable de l'empire civil.

Il est vrai que cela n'est pas absurde *métaphysiquement*, c'est-à-dire contradictoire, puisque ces deux choses ne sont pas inséparables de leur nature, & qu'elles peuvent exister séparément: mais leur sépara-

paration eſt très-fort abſurde *moralement* & en politique, c'eſt-à-dire, qu'elle eſt fort déraiſonnable & dangereuſe (comme nous l'avons obſervé ſur le §. 61.), à moins que le peuple ne retienne à ſoi le droit ſur les affaires de Religion. Car s'il confie l'Empire Civil à une perſonne, & ſon droit touchant les matieres de Religion à une autre, il expoſe l'Etat à des troubles & à des deſordres ſans fin; & l'expérience ne l'a que trop prouvé. Puis donc que celui qui exerce l'Empire a naturellement droit à toutes les choſes, ſans leſquelles l'Empire ne peut être exercé d'une maniere convenable au bien public, M. W. a bien raiſon de dire, que quand le peuple défere l'Empire à quelqu'un, on doit préſumer qu'il lui confie en même tems ſon droit ſur les affaires de Religion, à moins qu'il ne l'ait formellement excepté, ou qu'il n'y ait de fortes raiſons de croire qu'il l'a réſervé tacitement.

§. 957.

§. 957. *Si lex nulla fundamentalis obſtet ; ſuperior quamcunque religionem tolerare poteſt in civitate, modo ea non ſit ſtatui civili adverſa, & eam præſcribere poteſt legem, ſub qua tolerare velit.*

Si une Religion contraire au bien public peut être tolérée.

Pour plus d'exactitude, je voudrois dire, dans le ſecond article de cette propoſition, que le Régent de la ſocieté ne *doit* pas tolérer une Religion contraire au bien de la ſocieté, & non pas, qu'il ne le *peut*. Car obſervez que, dans l'hypotheſe, c'eſt au Régent à juger ſi une Religion eſt pernicieuſe à l'Etat Civil, ou ſi elle ne l'eſt pas. Il eſt donc remis à ſon jugement & à ſa conſcience, de la tolérer, ou de la proſcrire ; & dès lors il *peut* ce qu'il veut ; mais il ne *doit* vouloir que ce qui eſt bien.

Concluons nos obſervations ſur cette matiere par cette remarque, que l'on doit mettre le droit d'inſpection ſur les affaires de Religion, mais un droit tempéré & déterminé par la raiſon, la prudence & les droits de conſcience de chaque parti-

ticulier ; que l'on doit, dis-je, mettre un pareil droit au nombre de ceux que l'on appelle *Jura majestatica* ; car il est manifeste que le Souverain ne sçauroit exercer l'empire d'une maniere capable de procurer toujours le bien public, s'il n'a pas quelque autorité sur des affaires qui ont tant d'influence sur la tranquillité & la prospérité de l'Etat. Mais il doit exercer cette autorité de maniere qu'il pourvoie au bien public, sans blesser les droits sacrés de la conscience, dont aucun particulier n'a voulu, ni n'a pû se dépouiller.

§. 1041. *Imperium summum per se irresistibile est.*

Sur l'obéissance dûe au Souverain.

Voyez aussi les §§. suivans. Cette matiere est également difficile & délicate. D'un côté il faut prendre garde de ne pas autoriser la licence d'un mauvais Prince, qui devient le tyran & l'oppresseur de son peuple, au lieu d'en être le pere & le protecteur. De l'autre côté, il est fort dangereux d'établir des principes capables de persuader trop aisément

ment au peuple, qu'il peut réſiſter à ſon Souverain ; car ce n'eſt que par une ſage & parfaite obéiſſance des peuples, que l'Etat peut être gouverné d'une maniere ſalutaire à toute la ſocieté.

Le meilleur ſeroit ſans doute d'établir une forme de Gouvernement ſagement tempérée, qui obligeroit les peuples à une ſage obéiſſance, en même tems qu'elle ôteroit au Prince le funeſte pouvoir d'abuſer trop facilement de ſon autorité. Mais quand le pouvoir abſolu ſe trouve établi dans un Etat, ſoit par le conſentement exprès du peuple, ſoit par ſon conſentement tacite, fondé ſur un long uſage, la queſtion eſt de ſçavoir, juſqu'où l'obéiſſance des ſujets doit s'étendre. Pour la bien réſoudre, il faut poſer les principes ſuivans, qui ſont inconteſtables.

1°. Tout Gouvernement eſt établi pour procurer le bien & le ſalut commun.

2°. C'eſt au Gouvernement établi de preſcrire ce qu'il convient de faire pour atteindre au but que l'on s'eſt propoſé en s'uniſſant en ſocieté;

&

& chaque membre de la ſocieté eſt obligé, par ſes engagemens, de ſe conformer à ſes ordres. Cette déférence étant le ſeul moyen de parvenir au but de la ſocieté.

3°. Quand on défere à quelqu'un le Gouvernement avec un empire abſolu, cela ſignifie que l'on promet de ſe rapporter uniquement à ſa déciſion, de ce qui convient au bien & au ſalut commun, & de prendre ſa volonté pour celle de tout l'Etat.

De ces principes, il ſuit évidemment, qu'il n'eſt pas permis de contrôler les ordres d'un Souverain abſolu, que l'on doit s'y ſoumettre, acquieſcer à ſes déciſions, & ſuppoſer qu'il a de bonnes raiſons de faire ce qu'il fait. On doit enviſager ſes commandemens comme on feroit le réſultat du commun Conſeil de la nation, puiſque tous les Citoyens ſont convenus d'avance, de prendre le jugement & la volonté du Prince, pour le jugement & la volonté de toute la nation.

Mais il n'eſt pas moins évident que ce raiſonnement ne peut avoir lieu que dans les cas où les com-

man-

mandemens du Prince ne ſont pas manifeſtement & indubitablement injuſtes & pernicieux à la ſocieté ; dans ces cas où ils paroiſſent à la vérité injuſtes & nuiſibles à l'Etat, mais où cependant, il demeure poſſible qu'ils ſoyent dans le fond juſtes & utiles, malgré les apparences. Pour ce qui eſt des entrepriſes manifeſtement tyranniques & capables de perdre l'Etat, par exemple, ſi le Prince entreprenoit de réduire ſes ſujets en eſclavage ; s'il les faiſoit périr, quoiqu'innocens, ſans aucune forme de procès ; s'il enlevoit leurs biens, ſans prétexte apparent ; s'il attentoit publiquement, & avec violence, à la pudicité des femmes ; s'il vouloit brûler & détruire une ville ſans raiſon, ou livrer l'Etat aux ennemis ; eſt-il poſſible de ſuppoſer que le peuple lui a promis une docile obéïſſance, pour des cas de cette nature ? Y a-t-il alors la moindre raiſon, la moindre apparence de prendre ſa volonté pour celle du peuple entier ? Et le peuple entier pourroit-il ordonner de pareilles choſes ? Notre prémier principe s'oppoſe à une doctrine ſi monſtrueu-

trueuſe, & ce ſeroit en vain qu'on eſſaieroit de la perſuader aux hommes; le ſentiment naturel reclame trop fortement contre elle. Que l'obéiſſance dûe au Prince abſolu, ne puiſſe regarder ſes commandemens évidemment injuſtes, cela ſe prouve par la déciſion de l'Auteur (§. 1044.), *que l'on ne doit point lui obéïr, lorſqu'il commande des choſes contraires à la Loi Naturelle.* Il eſt vrai qu'il ajoûte dans le §. ſuivant, *que ſi le Prince oſe punir, en ce cas, le ſujet qui refuſe de lui obéir, ce ſujet doit ſouffrir patiemment.* Mais cela eſt fondé ſur une autre raiſon, que nous allons toucher.

En effet, il ſuit de notre ſecond principe, que ſi les injuſtices du Prince ne produiſent que quelques maux particuliers & ſupportables, on ne doit s'y oppoſer que par des plaintes & des remontrances; parce qu'il vaut mieux ſouffrir quelque mal, que d'exciter des troubles dans l'Etat, ou que d'y introduire l'anarchie. Il eſt impoſſible qu'il ſe trouve parmi les hommes un Gouvernement toujours parfaitement ſage, juſte & équitable, & plus im-

impoſſible encore d'accorder toujours la maniere de penſer de tous les Citoyens ; enſorte que s'il étoit permis de réſiſter à toutes les injuſtices & à toutes les fautes de ceux qui commandent, la ſocieté ne ſeroit jamais tranquille, ou plûtôt, il n'y auroit point de Gouvernement.

Voilà, ſi je ne me trompe, des principes capables de convaincre & de diriger tout homme un peu raiſonnable, & bien ſuffiſans pour établir le bon ordre & la juſte autorité des Rois. Vous perſuaderez bien moins, ſi vous voulez fonder cette autorité ſur de prétendus engagemens, que perſonne ne peut être cenſé avoir voulu prendre, & auxquels même il ne ſeroit pas permis de conſentir. Bien moins encore, réuſſirez-vous à faire croire, qu'une autorité deſtructive & pernicieuſe ſoit fondée ſur la volonté de Dieu, qui ne peut rien vouloir, ni rien commander que de très juſte. Il paroît par les §§. 1047. & 1060. que dans ces réflexions, nous ne nous éloignons pas du ſentiment de l'illuſtre Auteur.

§. 1044. *Si superior imperat Legi naturæ repugnantia ; obediendum non est.*

Qu'on ne doit pas loi obéir quand il commande des choses que la loi naturelle défend.

Cette décision est très juste. Mais comme il s'agit d'une question délicate & très-importante, elle mérite bien d'être expliquée avec un peu plus de détail. Pour cet effet, il faut remarquer, qu'il est des choses injustes & illicites en elles-mêmes, & tellement contraires à la loi naturelle, qu'aucune circonstance ne peut les rendre légitimes; & que d'autres sont justes, ou injustes, permises, ou défendues, suivant les cas & les circonstances. On ne doit jamais obéir à un Prince, qui commande des choses de la prémiere espece. Quant aux dernieres, ceux qui par leur état & leur vocation, ne sont point appellés au Conseil & à prendre connoissance de ce que l'Etat doit entreprendre, ou rejetter, ceux en un mot qui sont faits pour exécuter & obéir, doivent se conformer aux ordres qu'ils reçoivent, faire leur devoir, chacun dans son département, & supposer que

que les supérieurs ne commandent rien que de juste. Par exemple, la guerre peut être juste, ou injuste, suivant les sujets que l'on a de l'entreprendre. Mais l'armée n'est point faite pour juger de la nécessité, ou de la légitimité de la guerre; sa vocation est d'exécuter. Les Officiers & les soldats doivent donc faire leur devoir en braves gens, toutes les fois qu'ils sont commandés pour une expédition; & si le Prince les employe à une guerre injuste, lui seul est coupable des maux qui en résultent. Mais le viol étant une action deshonnête & illicite absolument & en elle-même, le soldat ne devroit point obéir à un Général barbare, qui lui commanderoit de violer les femmes d'une ville prise d'assaut. Cette doctrine met en même tems la conscience des sujets en sûreté, & elle donne au Prince une autorité suffisante pour l'administration de la République.

§. 1045. *Si ſuperior facere nolentem; quod lege naturali prohibitum, vel non facere recuſantem, quod eadem lege præceptum, pœnis afficere audeat*, id cum ſit inter adverſa referendum, quæ mutari non poſſunt, *patienter ferendum.*

S'il faut ſouffrir patiemment la peine qu'il infligera à ceux qui lui déſobéiront en pareil cas.

Cette déciſion ne me paroît point prouvée. *Il faut*, dit M. W., *regarder cette injuſte punition comme un malheur, que l'on ne peut pas éviter*; c'eſt-à-dire, qu'on ne le peut pas *moralement*, ou avec juſtice. Pourquoi ne le peut-on pas? Il falloit en dire la raiſon. Seroit-ce parce qu'on n'a pas droit de réſiſter au ſupérieur? Il n'eſt pas prouvé qu'on n'ait pas ce droit, en pareil cas. Mais de qui s'agit-il ici? Eſt-ce de tout le peuple? Si M. W. prétendoit que le peuple entier n'eſt pas en droit de réſiſter à un Prince, qui voudroit punir ceux qui refuſent de lui obéir, quand il commande des choſes contraires à la loi de la nature, ſa déciſion ne ſeroit pas d'accord avec le §. 1047. dans lequel il enſeigne, qu'il eſt permis de réſiſter

ſiſter à un ſupérieur, qui entreprend ſur les droits du peuple. C'eſt ſans-doute un droit du peuple, & un droit parfait, de ne pouvoir être contraint par des peines, à faire des choſes contraires à la loi naturelle. Lors donc que le ſupérieur entreprendroit d'ordonner de pareilles choſes, & de punir ceux qui ne voudroient pas les faire, le peuple ſeroit en droit de lui réſiſter & de le réprimer.

Je conviens que ſi cette injuſte violence ne regardoit qu'un particulier, & qu'il ne pût s'en garantir, ſans exciter des troubles dangereux dans l'Etat, il ſeroit d'un bon & vertueux citoyen de la ſouffrir plûtôt avec patience. Mais remarquez bien que ce ſeroit moins par une ſuite de la ſoumiſſion qu'il devroit à ce Prince injuſte, qu'en vertu de ce qu'il doit à l'Etat. Car s'il pouvoit ſe préſerver de l'oppreſſion, ſans expoſer l'Etat, on réuſſiroit mal-aiſément à prouver, qu'il ne lui ſeroit pas permis de s'en défendre.

§. 1046. *Si ſuperior imperat legibus fundamentalibus adverſa ; ſubditi obedire non obligantur ; obedire tamen licet.*

Si l'on peut obéir au ſupérieur, quand il commande des choſes contraires aux loix fondamentales.

Il faut diſtinguer. Si le ſupérieur commande des choſes contraires aux loix fondamentales, & que tout le peuple conſente à obéir ; cela lui eſt permis, parce qu'il eſt libre à tout le monde de renoncer à ſon droit. Mais il n'eſt pas permis de même aux particuliers d'obéir à des commandemens contraires aux loix fondamentales ; parce que tout citoyen eſt obligé envers l'Etat à contribuer au maintien de ces loix. C'eſt ſans-doute le ſentiment de l'Auteur; mais cette explication n'eſt pas inutile.

§. 1080. *Subditi Rectorem civitatis qua Rectorem civitatis amare debent.*

De l'amour qui eſt dû au Régent de la ſociété, ou au Prince.

Il eſt évident que les ſujets doivent aimer un bon Prince, même un Prince médiocrement bon ; mais ſi le Prince gouverne fort mal, quoiqu'il ne ſoit pas préciſément un tyran furieux, je ne vois pas pourquoi

quoi on devroit l'aimer en ſa qualité de Prince. Nous devons aimer le Prince, parce qu'il eſt notre bienfaiteur. Mais celui qui gouverne tout-à-fait mal, eſt-il notre bienfaiteur? Oui, dit M. W. parce que ſon mauvais gouvernement n'empêche pas que l'état civil ne ſoit encore préférable à l'état de nature. Mais eſt-ce à ce mauvais Prince, que nous devons le bonheur de vivre dans une ſocieté Civile? Non, cette ſocieté exiſtoit avant lui, elle exiſteroit ſans lui, & ſans lui elle ſeroit plus avantageuſe & plus floriſſante. Il ne contribue donc en rien aux biens dont elle nous fait jouir; au contraire, il les affoiblit & les diminue. Ah! permettez-nous, Docteurs, de réſerver notre amour pour les bons Princes, comme la plus précieuſe récompenſe que nous puiſſions offrir à leur vertu.

FIN.